Michael Scott

LOS MUNDOS CLÁSICOS

Una historia épica de Oriente y Occidente

Michael Scott cuestiona nuestro punto de vista tradicional del pasado, centrado en Occidente, conectando la civilización grecoromana con los grandes gobernantes e imperios que se extendieron a lo largo de Asia central hasta la India y China, dando como resultado una visión realmente global de la época clásica.

Una obra fascinante que cuestiona nuestra manera de pensar sobre el pasado, rediseña el mapa de la época clásica y nos muestra como la historia antigua alberga lecciones para nuestro tiempo.

epublibre

Michael Scott

LOS MUNDOS CLÁSICOS

Una historia épica de Oriente y Occidente

ePub r1.0
Titivillus 16.01.2019

Título original: *Ancient Worlds. An Epic History of East and West*
Michael Scott, 2016
Traducción: Francisco García Lorenzana

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0

Para Alice y las judías

Puedes darles tu amor pero no tus pensamientos,

porque ellos tienen sus propios pensamientos.

Puedes albergar sus cuerpos, pero no sus almas,

porque sus almas moran en la casa del mañana,

que no puedes visitar, ni siquiera en sueños.

KHALIL GIBRAN, *El profeta* («Los hijos»)

Nota sobre transliteración[*]

Los nombres y los términos griegos y romanos se han transcrito en castellano utilizando su forma más habitual, con los términos principales en cursiva para una referencia rápida. Los nombres y los términos chinos se han transcrito usando el sistema Hanyu Pinyin (aunque las alternativas más populares se presentan a veces entre comillas), y con los términos importantes y los títulos literarios en cursiva. Los nombres, los términos y los títulos literarios en todas las demás lenguas (por ejemplo, armenio, palio y sanscrito) se han transcrito utilizando sus equivalentes castellanos más habituales, y de nuevo con los términos principales y los títulos literarios en cursiva.

Introducción

Las hormigas eran tan grandes como los zorros salvajes y cavaban túneles en la tierra, como si fueran topos, extrayendo la tierra hasta formar torres de arena sobre la superficie. Se decía que era peligroso para cualquier humano mirar directamente estos pilares porque estaban mezclados con oro, el mejor y el más brillante del mundo, que brillaba con un lustre mortal bajo el sol ardiente. No obstante, no se podía disuadir a los lugareños de que no desearan conseguir ese oro.

Montados sobre carros tirados por sus caballos más veloces, se acercan al mediodía —mientras las hormigas estaban ocupadas cavando en las profundidades— y se llevaban tanta mezcla de tierra y oro como podían. Se tenían que mover con rapidez y en silencio porque, si alertaban a las hormigas, estas regresarían en masa a la superficie para atacar y perseguir a los ladrones por todas partes. Los lugareños tiraban trozos de carne con la esperanza de distraer a las hormigas de la caza, pero no todos estos insectos arteros se dejaban engañar. Algunas iban directamente a por los humanos y sus carros, y libraban un combate cuerpo a cuerpo hasta la muerte...[1]

Bienvenidos a la India… al menos como la describía un griego llamado Megástenes, a principios del siglo III a.C.[2] Megástenes presenta una imagen muy viva de un mundo lleno de criaturas remarcables, capaces de gestas extraordinarias. Las hormigas excavadoras de oro y asesinas de hombres, según él, luchaban con tanta ferocidad contra los ladrones humanos por-

que comprendían el valor del oro y estaban dispuestas a sacrificar su vida antes que perderlo.[3] En otras partes de la India, según explica Megástenes, se podían encontrar tigres que tenían el doble del tamaño de un león; monos más grandes que los perros más grandes; escorpiones alados, y serpientes voladoras cuya orina podía llagar y descomponer la piel humana; otras serpientes tan grandes que podían engullir ciervos y toros enteros; y perros con fauces tan fuertes que podían atrapar a los leones sin soltarlos.[4] Por encima de todos ellos se encontraba el elefante indio, más grande que cualquier elefante de África, cuyo rival en el mar era la ballena, cinco veces del tamaño del elefante indio.

El interés de Megástenes no se limitaba a los animales: su India también era el hogar de humanos exóticos. Recoge historias de hombres pequeños y de hombres tan grandes como gigantes; algunos hombres sin nariz y otros hombres sin boca que se alimentaban mediante inhalaciones, pero que se podían matar con olores demasiado fuertes; hombres cuyos pies —con ocho dedos en cada uno de ellos— estaban vueltos hacia atrás; hombres cuyas cabezas eran caninas y que hablaban emitiendo ladridos.[5]

El texto de Megástenes no es la ficción calenturienta de un griego dormitando bajo el lejano sol de mediodía en Atenas o Esparta. En realidad se trata del primer relato presencial de un observador occidental en las llanuras de la India que rodean el Ganges.[6] Y aunque su narración solo nos ha llegado a la actualidad en fragmentos reproducidos por autores posteriores (que con frecuencia, de manera comprensible, dudaron de la veracidad de su relato), sigue siendo fundamental para nuestro conocimiento de la antigua India, ofreciendo un análisis profundo de cómo funcionaba la sociedad india en comparación con la suya.[7] Al fin y al cabo, Megástenes no era un viajero casual que llegó a la India por casualidad. Fue el primer embajador griego

oficial ante la corte real que gobernaba la mayor parte del norte de la India en su época, centrada en la ciudad de Pataliputra (la moderna Patna). Se trataba de la corte del hombre al que los griegos llamaron rey Sandrácoto, más conocido en la historia india como Chandragupta Maurya, fundador de una de las grandes dinastías indias.

Megástenes fue nombrado para el cargo por Seleuco Nicátor («el Vencedor»), antiguo general de Alejandro Magno y posteriormente gobernante del Imperio seléucida que se extendía desde la costa de Asia Menor en el Mediterráneo, penetraba en Asia central (a través del Afganistán moderno) y descendía por el Hindu Kush en el noroeste de la antigua India (el Pakistán actual). Desde esta posición privilegiada, Megástenes nos presenta una visión muy informada de cómo era la magnificencia del palacio de Chandragupta en comparación con los de los gobernantes en Occidente.

Nos explica que Pataliputra estaba situada en la confluencia de los grandes ríos Ganges y Eranoboas y se extendía como un paralelogramo, con sus murallas de madera atravesadas por 64 puertas y defendidas con 570 torres de vigilancia. Todo ello rodeado de un foso profundo, que no solo servía como defensa contra un ataque, sino que también era el depósito más a mano para todos los desperdicios de la ciudad (cuyo hedor debía de asaltar los ojos y la nariz de los visitantes, en especial en los meses más cálidos). Pero el esplendor del interior del palacio del rey, según afirmaba Megástenes, superaba de lejos el de los grandes palacios persas de Susa y Ecbatana en Asia Menor, que hasta ese momento eran para los griegos la cima del lujo extravagante. Los parques reales tenían gran cantidad de pavos reales domesticados y faisanes, bosquecillos sombreados y árboles perennes. Los loros seguían al rey, volando por encima de él gran número, y grandes lagos artificiales, llenos de peces, estaban destinados exclusivamente al placer del rey y su hijo.[8]

Megástenes recoge incluso cómo pasaba gran parte del día el rey Chandragupta: juzgando casos legales mientras lo masajeaban continuamente con rodillos de madera para que le siguiera fluyendo la sangre y mantener los músculos relajados. Cuando no estaba reunido, se le podía encontrar sacrificando o cazando, que hacía en sus propios parques (disparando flechas desde una plataforma) o en el campo a lomos de su elefante favorito. Megástenes nos informa de que cada una de sus actividades tenía repercusiones para su pueblo: cuando se lavaba el cabello, la población de Pataliputra celebraba un gran festival. Porque la persona del rey encarnaba el poder de su ciudad real: Megástenes explica que era tradición de los gobernantes indios tomar el nombre de la ciudad como parte del título real. Chandragupta era Pataliputra, como Pataliputra era Chandragupta.[9]

Megástenes describe a la población local como generalmente alta y de porte orgulloso, características que atribuye al suelo abundante y fértil de la zona. Explica, para su propia sorpresa, que todo el mundo parece libre y que nadie era esclavo: un tipo de sociedad desconocido en Occidente. La ley y el orden, afirmaba, se mantenían con sencillez: nadie sabía escribir, así que todo se recitaba de memoria y a cualquiera que se encontrase culpable de falso testimonio se le cortaban las manos y los pies. A cualquiera que mutilase a otra persona se le castigaba de la misma manera y también se le cortaban las manos. Si alguien arrancaba el ojo o la mano de un artesano, era condenado a muerte. El resultado —para asombro de Megástenes— era una sociedad en la que, a diferencia de la suya, casi no había robos.[10]

Naturalmente curioso sobre cómo habría llegado a existir un mundo tan diferente, Megástenes recoge leyendas indias que relacionan el nacimiento de su sociedad con sus propios dioses griegos del Mediterráneo. Nos explica que Dioniso invadió una vez la India con un ejército y, tras asentarse allí, enseñó a los

indios a hacer vino, construir ciudades y establecer la ley y la justicia.[11] Quince generaciones después, según las mismas leyendas, el héroe griego Heracles nació entre los indios y fundó Pataliputra.[12] En consecuencia, parece que la India y Grecia, lejos de ser mundos separados, están implícitamente entrelazados desde los tiempos más remotos, compartiendo dioses, tradiciones y prácticas similares.

De Megástenes el hombre sabemos muy poco.[13] No obstante, no fue una figura pionera. Los primeros libros sobre otras partes de la India se habían escrito en el siglo VI a.C., para los reyes persas que habían gobernado sobre lo que ahora era territorio seléucida y que, además, dieron el nombre de «indios» a las personas que vivían en la región del río Indo (un nombre que los griegos aplicaron más tarde a todos los habitantes de la India).[14] Los propios griegos llevaban hablando sobre la India desde el siglo V a.C., la época del «padre de la historia», Herodoto (que también había oído hablar de las hormigas buscadoras de oro). Durante el siglo siguiente los médicos griegos conocían, y utilizaban, remedios indios para el tratamiento de los ojos y las enfermedades de los dientes, incluso contra el mal aliento.[15]

No obstante, antes de la época de Megástenes nadie se había dado cuenta de la verdadera extensión del territorio indio, o del mundo mucho más ancho en el que vivían. Cuando en las décadas de 330-320 a.C. Alejandro Magno conquistó todo lo que encontró en su camino, desde Grecia a las orillas del Indo, sus camaradas y él esperaban encontrar el fin del mundo, y en su lugar se tuvieron que preguntar cuánto más se extendería la tierra.[16] Prueba de la extraordinaria expansión de los horizontes es que, treinta años después, Megástenes fuera el enviado griego ante la dinastía india que gobernaba la mayor parte de tan enorme extensión.

Sin embargo, la corte de Pataliputra estaba muy acostumbrada a recibir embajadores.[17] Megástenes nos explica que un departamento completo del gobierno de Chandragupta estaba dedicado a cuidar de los residentes extranjeros en la India: se ocupaba de que no les hicieran nada malo, castigando con dureza a los que se aprovechaban injustamente de ellos, cuidándolos cuando estaban enfermos y asegurándose de que los enterraban adecuadamente cuando morían.[18]

La India no era el único lugar en el que se estaban ampliando las fronteras del mundo en ese momento.[19] Los contemporáneos de Megástenes fueron a investigar otras sociedades en los márgenes del mundo conocido y sus informes también han sobrevivido en fragmentos hasta la actualidad. Un hombre llamado Patroclo navegó alrededor del mar Caspio; otro, Demodamas, exploró Asia central.[20] Sabemos que después de la jubilación de Megástenes, su sucesor como embajador seléucida ante la corte de Chandragupta fue Deimaco, que escribió su propio informe sobre lo que había observado.

El flujo de información no iba solo en dirección hacia el Occidente curioso. Dos siglos después de Megástenes, un rey griego llamado Menandro, que gobernó un reino en la región del norte de la antigua India (cuyo poder es posible que se extendiera hasta la capital real de Pataliputra), se convirtió en el personaje principal de un diálogo escrito con un monje budista indio llamado Nagasena.[21] Esta sesión de preguntas y respuestas entre rey y monje se convirtió en un texto budista importante durante los siglos siguientes (algunos incluso llegan a afirmar que se trata de una de las mejores obras de la prosa india) y se difundió mucho más allá de la India. De hecho, el texto se conoce en la actualidad a través de su inclusión en los cánones birmano y chino de la literatura budista.[22] Parece que las preguntas de un rey griego en el norte de la India se leían en una región muy extensa.

¿El «mundo» o «mundos» clásicos?

El relato de Megástenes plantea una pregunta a todos los interesados en la historia y en especial en la historia antigua. ¿Dónde hemos oído hablar de semejante historia interconectada, en la escuela, en la universidad o en la calle? ¿Dónde están los cursos, programas de estudios, manuales y libros que cubran este tipo de interacciones entre culturas en las épocas antiguas, o incluso en las modernas? Gran parte de lo que estudiamos sobre el pasado está definido por estrictos límites disciplinarios, temporales, geográficos o temáticos, lo que significa que lo que conocemos sobre nuestro pasado ha sido descubierto, escrito y enseñado en compartimentos claramente delimitados, aparentemente separados los unos de los otros, y en los que los mundos interconectados que vivieron y exploraron Megástenes, Deimaco, Patroclo, Demodamas y otros como ellos simplemente no encajan.[23]

Hemos aceptado esta imagen delimitada y dividida de la historia hasta el punto de que nos hemos convencido que al estudiar un trozo del pasado en realidad estamos estudiando la totalidad. En mi campo de los estudios griegos y romanos, los libros se publican con títulos que terminan con «… en el mundo clásico».[24] Pero al analizarlo más de cerca, lo que quieren decir realmente con esos títulos es el mundo grecorromano de la cuenca mediterránea, alrededor del cual los griegos y los romanos vivieron como ranas en un estanque. «El mundo clásico» se ha convertido en una abreviatura aceptada de una zona muy limitada de la interacción humana, centrada alrededor de un único mar: las fronteras que nos hemos impuesto nos han empujado al error de tomar una parte por el todo.

Por supuesto, algunos estudiosos del mundo grecorromano han intentado mirar más allá de su campo, con un éxito limitado.[25] A pesar, por ejemplo, de los estudios esenciales de Braudel sobre la conectividad de la cuenca mediterránea, muy pocos

lo han seguido en su intento de insertar el Mediterráneo como una «unidad» en una perspectiva global más amplia.[26] Los que lo han intentado —y por eso han puesto en duda la «europeidad» distintiva de los ancestros griegos y romanos—, a veces, se han encontrado con una resistencia dura y ruidosa.[27] Por el contrario, se han realizado estudios comparativos y de conectividad de las culturas antiguas (en especial entre Grecia, Roma y China) en compartimentos temáticos particulares, como sobre los temas del comercio y el viaje,[28] en la comparación de imperios y sistemas de poder estatal,[29] en actitudes ante la guerra y la paz[30] y (hasta el momento los más importantes) en el campo del desarrollo y los descubrimientos literarios, filosóficos, legales, musicales y científicos.[31]

Un enfoque tan nimio debe parece extraño a cualquier espectador, cuando podemos señalar testimonios de hombres como Megástenes que se enfrentaron a un mundo mucho más amplio que percibían fundamentalmente como interconectado (en este caso por dioses y héroes compartidos) con el suyo. Que la corte de Chandragupta tenía un departamento especial para tratar con los visitantes extranjeros seguramente debería conseguir que fuéramos dolorosamente conscientes de que nuestro enfoque perfectamente delimitado de la historia no representa la realidad de nuestro pasado.

Los estudiosos de griegos y romanos no son, por supuesto, los únicos culpables. Sabemos mucho de las antiguas civilizaciones en China, Asia central, India y otros lugares, que se estudian con fervor en escuelas y universidades, y se analizan en volúmenes académicos cada vez más numerosos. Pero en todos estos campos los estudiosos se han concentrado abrumadoramente en la civilización de su elección, como si cada una fuera su propio mundo clásico.[32] A través de departamentos universitarios, a través de países, tribus completas de historiadores estudian y escriben sobre sus mundos sin sentir la necesidad de

levantar la vista hacia el contexto más amplio de las diferentes civilizaciones humanas que vivían y respiraban al mismo tiempo alrededor del globo, a pesar de que sus interconexiones resplandecen delante de nuestros ojos.[33] En el siglo XXI somos una comunidad global.[34] Y aun así, irónicamente, parece que preferimos escribir y leer sobre nuestra historia como si hubiera ocurrido en compartimentos estanco y sin conexiones.[35] Pero ¿qué ocurrirá si emprendemos la tarea de explicar una historia más grande, no de un «mundo clásico» monolítico, sino de muchos y diversos mundos clásicos?

Escribiendo sobre los mundos clásicos

Para mí el argumento principal de por qué deberíamos pensar en los mundos clásicos en lugar de en un mundo clásico individual es doble. En primer lugar, la historia de Megástenes es solo un hilo en una red conectada de enredo e interacción que unió a la humanidad antigua. Como nos han demostrado los últimos estudios del comercio a lo largo del mundo clásico, en el siglo I d.C. los aristócratas (tanto hombres como mujeres) de Roma y Cartago lucían sedas chinas. Los mercaderes romanos navegaban hasta el sur de Arabia y la India tamil, y se decía que cincuenta millones de sestercios se iban anualmente desde los cofres romanos a la India, a cambio de preciosas especias, incienso y otros objetos de lujo. Roma también exportaba: cristal labrado, plata y oro, así como piedras preciosas, cuyo valor era bien conocido por el emperador chino Han (así como las delicias de las especias indias).[36] Y con el movimiento de estos bienes, y las personas que los transportaban, viajaban un conjunto de ideas, conocimientos y creencias que iban a cambiar todas las fibras de las culturas antiguas desde el Mediterráneo a China y más allá.

Pero, en el momento en que nos encontramos en el umbral de una nueva era de globalización en el siglo XXI, con China ansiosa por construir una nueva Ruta de la Seda que conecte

Oriente y Occidente a través del comercio, resulta aún más importante y crucial que nos demos cuenta de que ya hemos estado ahí. Mientras los bienes viajaban desde el Mediterráneo a China y viceversa a principios del primer milenio d.C., los antiguos historiadores mediterráneos, como Diodoro Sículo (el primer autor en citar las obras de Megástenes sobre la India), Estrabón y otros, intentaban escribir un tipo nuevo de «historia universal» que pudiera abarcar la totalidad de su mundo conocido.[37] Por eso, el estudio de nuestro pasado antiguo no solo nos prepara para un mundo con una enredada conectividad global, sino que nos ofrece, en medio de las aguas tempestuosas de nuestra época global, un ejemplo de cómo la humanidad ha reaccionado y ha reflexionado con anterioridad sobre la conectividad de la humanidad, ayudándonos a contextualizar los peligros y las oportunidades a las que nos enfrentamos.[38]

Este libro pretende recordarnos una era de una consciencia mundial emergente en nuestro pasado, que en muchos aspectos refleja las posturas que adoptamos en la actualidad. Su interés no se centra en los objetos que se transportaban, sino en el desarrollo de relaciones dentro y entre comunidades humanas, así como las establecidas entre los mundos humano y divino, desde el siglo VI a.C. hasta principios del siglo V d.C.

Dentro de este periodo, me centro en tres «momentos» específicos. La primera parte se ocupa del siglo VI a.C. y se fija en las relaciones individuales, tal como se establecen a través de la política; la segunda parte agrupa los siglos III y II a.C., examinando las relaciones establecidas entre las comunidades antiguas a través de la guerra; y la tercera parte se centra en el siglo IV d.C., investigando el desarrollo de la relación entre el hombre y el (los) dios(es), cómo se manifiesta a través de la adopción, la adaptación y la innovación en las creencias religiosas. Cada parte toma como punto de partida una fecha y un acontecimiento crucial para estas relaciones en desarrollo, y que es fa-

moso en los anales convencionales de la historia antigua occidental que sigue tan dominada por el estudio de griegos y romanos: para la primera parte se trata de 508 a.C. y la invención de la democracia en Atenas; para la segunda parte, es 218 a.C., cuando el cartaginés Aníbal cruzó los Alpes con sus elefantes e invadió Italia; y para la tercera parte, es 312 d.C., cuando el emperador romano Constantino libró la batalla del puente Milvio, que le abrió el camino a la conquista de todo el Imperio romano y, a su vez, marcó el ascenso del cristianismo hasta convertirse en la religión oficial del mundo romano.

He decidido analizar estos momentos particulares en el tiempo no solo porque fueron hechos importantes que ocurrieron entonces en el Mediterráneo, sino porque lo que hace que dichos momentos sean tan destacables es que acontecimientos similares en las relaciones humanas también estaban ocurriendo en la misma época en culturas que se extendían desde el Mediterráneo hasta China. Además, estos tres momentos —y las relaciones en desarrollo que representan— también marcaron etapas en el desarrollo de la conectividad de un mundo clásico globalizado. A partir de lugares distantes del mundo que aparentemente estaban considerando temas similares en momentos similares en el siglo VI a.C., veremos cómo, cada vez más, los individuos tuvieron que tomar decisiones basada en esferas cada vez más amplias de interacciones (entre los siglos III y II a.C.), y cómo las relaciones emergentes entre «mundos» tuvieron a su vez un efecto profundo sobre la capacidad de las ideas para difundirse, y en las maneras en las que las relaciones humanas con este mundo y con el siguiente se desarrollaron en el siglo IV d.C. Y a través de todo esto, también veremos cómo el desarrollo de esta globalización —y los debates sobre las relaciones humanas que provocó, impulsó e influyó— cambió a su vez la manera en que las sociedades antiguas refle-

xionaban sobre los logros, las instituciones y las creencias forjadas en su propio pasado.

En la primera parte investigaremos cómo se introdujo la democracia en Atenas como una forma de gobierno revolucionaria, al mismo tiempo que nacía la constitución republicana en Roma; y al mismo tiempo que en China Confucio llegaba a la cúspide de su influencia, desarrollando su propia filosofía política sobre cómo se debía gobernar la sociedad, cómo debía interactuar el hombre con sus congéneres, e intentaba convencer a los gobernantes para que siguieran sus ideas. Confucio no conocía los desarrollos contemporáneos en el Mediterráneo, pero Roma y Atenas estaban fuertemente conectadas. (Como veremos, desde el punto de vista político, Roma incluso llegó a estudiar a los pies de Atenas.) En cada escenario, parece que el deseo de cambios políticos estuvo motivado por una serie de circunstancias similares, pero se establecieron acuerdos políticos muy diferentes, sometidos al contexto cultural y a los acontecimientos particulares. No obstante, estos acuerdos fueron de gran calado.

En la segunda parte, «entonamos un canto guerrero», gran creador y destructor de mundos. Mientras que el cartaginés Aníbal cruzaba los Alpes con elefantes para enfrentarse a Roma por la supremacía en el Mediterráneo, los gobernantes en Asia Menor estaban luchando para mantener la integridad de sus imperios ante ataques desde todos los flancos; estaban naciendo nuevos reinos a golpe de espada en Asia central; y en China, el Primer Emperador (un hombre al que enterrarán con una guardia de honor de guerreros de terracota) se esforzaba en unificar el pueblo chino a la fuerza para formar un solo mundo contra las comunidades nómadas del norte y el oeste. La constitución republicana de Roma se enfrentaba a su prueba más dura, mientras que en China las ideas de Confucio corrían el riesgo de borrarse de la memoria humana. Los días gloriosos

de la democracia de Atenas, mientras tanto, se habían convertido precisamente en eso: en un recuerdo. Este fue el momento en que el destino del mundo clásico descansó en las manos de un pequeño grupo de guerreros y gobernantes jóvenes, cuyas vidas se dedicaron a reformular las fronteras de sus reinos y las relaciones entre las comunidades que intentaban controlar. Pero sus decisiones estaban cada vez más condicionadas por acontecimientos más lejanos, a medida que el mundo clásico desde el Mediterráneo hasta China estaba cada vez más interconectado, hasta que en la década de 140 a.C. su historia quedó unida para siempre.

En la tercera parte veremos los cambios y las innovaciones religiosas que barrieron ese mundo clásico ahora conectado, a medida que la humanidad repensó sus relaciones con lo divino. Mientras el cristianismo se empezaba a aceptar en el Mediterráneo romano y en algunas avanzadillas en Asia, el culto hindú se estaba reorientando de una manera fundamental bajo el gobierno de la dinastía gupta en la India, y el budismo se estaba extendiendo y estaba consiguiendo el reconocimiento como religión oficial en China. En algunos casos se trataba de creencias nuevas que habían alcanzado a unas comunidades a lo largo de una floreciente red de tejidos conectivos que unían el mundo clásico. Otras se habían desarrollado durante periodos muy largos dentro de los reinos respectivos. Pero todas ellas habían actuado y se habían desarrollado bajo los auspicios de gobernantes, reyes o emperadores individuales que gobernaban desde el Mediterráneo hasta China. Y con los esfuerzos de estos líderes para estabilizar, unificar y ampliar sus reinos dentro de este mundo ahora conectado, estas religiones —incluidos sus fieles y sus jerarquías, y el arte y la arquitectura que inspiraron— se iban a reformular como en el fuego de un crisol e iban a ocupar una posición nueva dentro de sus sociedades respectivas, manteniendo siempre una relación intrigante con el poder.

Siguiendo el espíritu de Megástenes, espero que este libro ayude a abrirnos los ojos a los mundos clásicos: cómo funcionaban, se desarrollaban e interactuaban, y cómo contribuyeron a forjar nuestro mundo actual.[39] Se trata de una historia de belleza, diversidad y gloria —y también hay que decir de violencia, ambición y avaricia—, pero creo que al explicarla solo podemos profundizar nuestra conciencia, desde la perspectiva del mundo globalizado actual, de todo lo que siempre hemos debido a la interacción de los unos con los otros.

PRIMERA PARTE

La política en una era axial

Cronología

776 a.C.: Los primeros Juegos Olímpicos.

771 a.C.: Inicio de la dinastía Zhou oriental (y el periodo de «Primavera y Otoño») en China.

753 a.C.: Fundación de Roma.

594 a.C.: Solón es nombrado arconte de Atenas y propone reformas populares; se introduce un sistema de impuesto sobre la tierra en el estado de Lu, China.

575 a.C.: Servio Tulio se convierte en rey de Roma.

560 a.C.: Pisístrato ocupa la Acrópolis y se proclama tirano de Atenas, pero es depuesto.

556 a.C.: Pisístrato se convierte por segunda vez en tirano, con la ayuda de Megacles.

551 a.C.: Nace Confucio en el estado de Lu, nordeste de China.

546 a.C.: Pisístrato se erige por tercera vez como tirano de Atenas.

534 a.C.: Lucio Tarquinio el Soberbio se convierte en rey de Roma.

520 a.C.: Cleomenes I se convierte en rey de Esparta.

517 a.C.: Crisis política en Lu: el duque Ding y Confucio son exiliados del estado de Lu y van al estado de Qi.

514 a.C.: Hiparco, co-tirano de Atenas, asesinado por Harmodio y Aristogitón.

510 a.C.: Hipias, cotirano de Atenas, es expulsado por una revuelta popular apoyada por Cleomenes.

510-509 a.C.: La «violación de Lucrecia» provoca la expulsión de Tarquinio y el nacimiento de la República romana.

509 a.C.: Batalla de Silva Arsia por el futuro de Roma.

509 a.C.: El duque Ding y Confucio regresan al estado de Lu.

508 a.C.: El rey etrusco Lars Porsena fracasa en su intento de conquistar Roma; Horacio Cocles defiende Roma.

508-507 a.C.: El tirano en potencia Iságoras es expulsado de Atenas y Clístenes aplica reformas democráticas.

501 a.C.: Confucio recibe su primer nombramiento gubernamental bajo el duque Ding.

497-495 a.C.: Confucio y sus discípulos abandonan Lu después de que el duque Ding recibiera 80 hermosas muchachas de las familias más poderosas de Lu. Confucio inicia su segundo periodo de exilio.

496 a.C.: Batalla del lago Regilo: el cónsul romano Aulo Postumio rechaza a Tarquinio.

494-493 a.C.: En Roma se eligen por primera vez «dos tribunos de la plebe».

490 a.C.: Batalla de Maratón: Darío I, rey de Persia, derrotado por los atenienses.

487 a.C.: El arconato ateniense se vuelve electivo por sorteo.

487-485 a.C.: Confucio regresa al estado de Lu.

486 a.C.: Jerjes I sucede a Darío I como Gran Rey de Persia.

481 a.C.: Final del periodo de los «Anales de primavera y otoño» en China.

480 a.C.: Batalla de las Termópilas, costosa victoria de Jerjes contra los espartanos.

480 a.C.: Batalla de Salamina, la flota griega derrota a la armada de Jerjes.

479 a.C.: Batalla de Platea, las fuerzas persas sufren una derrota decisiva ante los griegos.

479 a.C.: Muerte de Confucio.

475 a.C.: Inicio del «Periodo de los Reinos Combatientes» en China.

454 a.C.: Una delegación romana visita Atenas para estudiar sus funciones democráticas. El tesoro de la Liga de Delos se traslada de Delos a Atenas.

451 a.C.: En Roma suben al poder los primeros decenviros para evaluar los informes de la delegación romana en Atenas y revisar la constitución.

450 a.C.: Se eligen a los segundos decenviros para continuar las deliberaciones, pero después se niegan a entregar el poder.

449 a.C.: Los romanos se rebelan contra los decenviros; proclamación de las Doce Tablas.

447 a.C.: Los atenienses empiezan a construir el Partenón.

Introducción

En 1981 el polifacético escritor norteamericano Gore Vidal publicó una novela titulada *Creación,* en la que mezclaba con picardía la historia antigua real con sus inteligentes invenciones. La novela sigue a un persa imaginario llamado Ciro, criado en la corte del (muy real) rey Darío I, cuya guerra contra Atenas conducirá a la batalla de Maratón en 490 a.C. Debido a su talento para las lenguas, Ciro se salva del campo de batalla y Darío lo envía como embajador persa a la India (un destino parecido al que se confió posteriormente a Megástenes como embajador seléucida en la corte de Chandragupta Maurya). Cuando Ciro regresó a Persia, su antiguo amigo de la escuela Jerjes, hijo de Darío, ha subido al trono y está a punto de embarcarse en su propia invasión de Grecia, que culminará con las batallas de Salamina y Platea. Pero de nuevo a Ciro lo envían en dirección contraria, esta vez como embajador de Jerjes en China. Tras completar esta misión diplomática, Ciro sirve al sucesor de Jerjes, tras un acuerdo de paz entre Persia y Grecia, y lo envían a cumplir una última misión como embajador… en Atenas.

Durante sus largos viajes Ciro queda fascinado no tanto por las tareas rutinarias de sus deberes diplomáticos como por la sorprendente amplitud de ideas políticas y religiosas que se encuentra a lo largo de la gran extensión del mundo clásico. Y aquí Vidal retuerce astutamente y elude la cronología de la historia para que su Ciro ficticio haga lo que ningún individuo del mundo clásico podría haber hecho en la realidad: conocer y pasar algún tiempo con algunos de los pensadores más destacados

del siglo V a.C.: Zoroastro en Persia, Confucio en China, Buda en la India y Sócrates en Atenas. A través de su posición privilegiada, Ciro es capaz de presentar un testimonio personal de una época revolucionaria en la historia del pensamiento humano.

Esta época ha sido una ayuda enorme y obvia para la causa de la historia global, en especial desde 1949 cuando el historiador alemán Karl Jaspers publicó su altamente influyente *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*Origen y meta de la historia*). Jaspers esboza en su libro su concepto de una «era axial» en el mundo clásico desde el Mediterráneo hasta China, que se extiende del 800 al 200 a.C.: un periodo, a través de culturas y civilizaciones que no están necesariamente conectadas entre ellas, en el que hubo un rechazo recurrente a la sabiduría antigua y una búsqueda de nuevas comprensiones y explicaciones a través de la filosofía, la ciencia, la religión y la política. Para Jaspers, se trata de una era que se sitúa como un faro en el paisaje de la historia humana, digna de ser tenida en cuenta por circunstancias similares en Grecia, China, India, Asia central y lo que en la actualidad conocemos como Oriente Medio.[1] Dos de las innovaciones religiosas principales de esta época —el zoroastrismo y el budismo— las analizaremos en la segunda y en la tercera parte de este libro. Pero esta parte se centra en la revolución en las ideas políticas y en el gobierno de las sociedades que estalló, no en la Persia de Darío, sino en Atenas, Roma y en el estado de Lu en China a finales del siglo VI a.C. En estos centros cruciales a lo largo del mundo clásico, como parte de esta era axial del pensamiento, se estaba repensando la manera en que el hombre se relacionaba con el hombre, y en algunos casos renacía en el crisol de la revolución.

En Atenas, una multitud de atenienses enfadados se desmandó en una revuelta de tres días contra los gobernantes de la ciudad, centrándose sus quejas en la manera como se gobernaba

Atenas y en cómo se trataba a las personas. Todos estaban convencidos de la necesidad de un cambio; nadie podía haber imaginado que estaban a punto de inventar una nueva forma de política, que define en la actualidad nuestro mundo occidental. De hecho el individuo que iba a resultar el agente de cambio crucial en esta historia —un aristócrata rico y sexagenario llamado Clístenes— ni siguiera estaba en Atenas durante la revuelta ciudadana. Pero en los emocionantes días que siguieron, una propuesta vaga que Clístenes había planteado hacía algún tiempo para la extensión del poder y la influencia hacia las comunidades locales y el pueblo fue recuperada y puesta en práctica. Era el primer paso del mundo hacia la democracia.[2]

En Roma, otra muchedumbre de ciudadanos enfadados —disgustados por el comportamiento vil de su familia real, que había empujado al suicidio a una aristócrata muy admirada— había cerrado las puertas de la ciudad a su rey. Dirigidos por nobles aristocráticos, los ciudadanos romanos lucharon para desarrollar un sistema nuevo de gobierno político republicano, mientras su rey enviaba oleada tras oleada de tropas contra las murallas de la ciudad en un intento por recuperar su reino. El sistema que surgió de esta lucha marcaba un camino intermedio entre las injusticias de la realeza y la noción (considerada impopular y nada práctica) del «poder popular» directo. En su momento guiará a Roma hasta convertirse en la potencia indiscutida del Mediterráneo.

Mientras tanto, para el pequeño estado de Lu en lo que es en la actualidad China oriental, fue una época en que el estado se enfrentaba consigo mismo. El duque de Lu era un gobernante inepto y las familias principales ejercían un poder absoluto y corrupto. Un hombre que ya se encontraba a finales de la cincuentena ocupó su primer puesto oficial en la burocracia estatal. Su objetivo era una nueva forma de gobierno y de orden, movido por la humanidad y la justicia, encarnado en la figura

de un gobernante sabio y justo. Era un luchador solitario —no existía una multitud de ciudadanos ávidos dispuestos a apoyarlo, solo unos pocos seguidores incondicionales— y no viviría para ver su sueño realizado. Pero sus ideas y enseñanzas no iban a morir. Se le recordará por toda China como «el sabio ilustre y perfecto» y su influencia dio origen a un sistema de gobierno y a una visión del mundo que seguimos reconociendo en la actualidad: una que lleva su nombre, que era Confucio.

No se puede sobrestimar el impacto que estos tres nacimientos paralelos de nuevas formas de concebir las relaciones del hombre con el hombre, en tres sociedades muy diferentes, han tenido en nuestra historia humana. En China, Confucio sigue siendo una figura destacada que durante siglos definió gran parte de la actitud del país hacia la educación, la filosofía, la ley, la justicia y el gobierno.[3] No necesitamos mirar mucho más allá del Capitolio en Washington, sede del Congreso de Estados Unidos, o de la Italia moderna donde el título de «pretor» no quedó obsoleto hasta 1999, para ver la influencia perdurable de la geografía y la política de la Roma republicana.[4] Y cuando en 1993 se celebró con grandes aspavientos en el mundo democratizado el 2500 aniversario de la democracia, la deuda con la antigua Atenas y la durabilidad de la *demokratia* («el gobierno del pueblo») estaba muy clara, pero siguen persistiendo los debates sobre si se pueden comparar las democracias predominantemente representativas de nuestra época con la participación directa (y exclusiva) de los atenienses en su asamblea (*ekklesia*).

Las civilizaciones que estudiamos no eran totalmente conscientes de la existencia de las demás. Los primeros relatos que nos han llegado de la fundación de la República romana hacen referencia al derrocamiento de la tiranía en Atenas, y Roma incluso despachó enviados a Grecia para examinar su nueva constitución y aprender algunas lecciones. No obstante, Con-

fucio no sabía nada de estas luchas, fijándose únicamente en la historia de su propia sociedad para buscar ejemplos e inspiración para progresar.

Lo que impulsó los cambios en estos tres mundos en este momento fue una aguda sensación de injusticia contra un sistema de gobierno que era preponderantemente autocrático, y una búsqueda de una sociedad mejor, e incluso ideal, sobre un escenario de conflicto y agitación civil. En Grecia y Roma estas revoluciones políticas estaban dirigidas por la comunidad y empezaron sin ningún tipo de hoja de ruta. En China, en contraste, Confucio quería cambiar la forma de gobierno del estado, con un plan preciso en mente. De hecho, es seguramente la primera persona en la historia china que deja totalmente claros cuáles son sus principios e ideas, a pesar del hecho de que Confucio se presenta siempre como un «transmisor» de ideas antiguas, más que un innovador con ideas nuevas.[5]

Pero fueran cuales fuesen las motivaciones principales que estaban presentes en Roma, Atenas y el estado de Lu, lo que surgió —gracias a las tradiciones particulares de cada sociedad y la naturaleza específica de sus problemas contemporáneos— fueron tres sistemas de gobierno fundamentalmente diferentes, basados en contratos sociales diferentes y en concepciones diferentes de las relaciones entre los hombres, que iban desde el poder en manos de un gobernante venerable (China), pasando por una «solución intermedia» en Roma que equilibraba los poderes de diferentes partes de las sociedad, hasta el poder masivo y directo del pueblo en Atenas.

Desde nuestra atalaya aventajada de la actualidad, la supervivencia de estos tres sistemas de gobierno parece natural. Pero al desvelar sus historias veremos que cada uno fue, en su infancia, extraordinariamente frágil, su persistencia no estaba de ningún modo asegurada y la extinción era un riesgo a la vuelta de cada esquina. Ninguno de ellos —ni siquiera las ideas pre-

formuladas de Confucio— nació en su forma definitiva: la perfección necesitó décadas, si no siglos. También resulta crucial que las historias de su desarrollo nos han llegado con frecuencia solo a través de fuentes antiguas tardías, a veces en conflicto e influidas por los puntos de vista de esos tiempos posteriores. No podemos olvidar que para estudiar la historia también debemos analizar la historiografía y observar cómo las sociedades prefieren explicar las historias sobre sí mismas, unas historias que, en última instancia, seguimos reformulando en la actualidad.

El final del siglo VI a.C. es sin lugar a dudas un momento fascinante en la historia no solo de una sociedad antigua, sino de un mundo clásico mucho más amplio. Se trata de un punto de inflexión en el desarrollo de la civilización humana y en la concepción de cómo podemos, y debemos, relacionarnos entre nosotros y actuar como una comunidad. Aún más importante es que los debates que tuvieron lugar en aquel momento aún nos siguen guiando, levantando ecos con una vitalidad sorprendente en el mundo moderno actual. «El pasado», según las famosas palabras de Faulkner, «nunca está muerto. Ni siquiera es pasado».[6] Cuál es la mejor manera de gobernar la sociedad humana, de establecer relaciones entre las personas, es una cuestión que nunca dejaremos de plantearnos.

1

La democracia ateniense y el deseo de un poder popular

508 a.C.: el sol se levanta en el tercer día del asedio y la Acrópolis, un imponente afloramiento de caliza que surge de una elevación en el corazón de Atenas, lanza su sombra sobre grandes áreas de la comunidad que se extiende a sus pies. Durante siglos esta torre rocosa ha sido un faro y un puerto para los que han vivido a su alrededor. Concebida inicialmente como un palacio para los reyes, ahora estaba coronada por un templo y un animado bosque de estatuas dedicadas a los dioses todopoderosos. Era este corazón sagrado e impenetrable de su propia ciudad a lo que el pueblo de Atenas —unido y decidido, según Herodoto— ponía sitio en este momento.[1] Muy por encima de ellos, escondido en la ciudadela, se encontraba el rey espartano Cleomenes y un pequeño ejército espartano. Esparta estaba situada en las profundidades del Peloponeso, a más de 200 kilómetros de Atenas. Es muy posible que algunos de los soldados espartanos se estuvieran preguntando en ese instante qué estaban haciendo tan lejos de casa. Pero Cleomenes había ligado su destino a los objetivos políticos de un hombre que ahora estaba escondido a su lado en la Acrópolis: el aristócrata ateniense Iságoras, el magistrado principal de la ciudad (conocido como el *arconte epónimo*). Y se murmuraba que Cleomenes e Iságoras compartían algo más: la esposa de Iságoras, que se decía que Iságoras había «prestado» a Cleomenes como parte de su alianza.[2] Iságoras y los espartanos habían orquestado la expulsión de Atenas de unas 700 familias que no simpatizaban con el li-

derazgo de Iságoras, junto con su principal rival político. Habían intentado abolir el consejo supremo de gobierno en Atenas —la *boule*— para colocar el poder político en manos de los seguidores de Iságoras. Pero esto había sentado tan mal a la masa del pueblo ateniense que Iságoras y sus aliados espartanos, ampliamente superados en número y temiendo por sus vidas, se habían atrincherado en las alturas de la Acrópolis. El pueblo de Atenas se había unido en una revuelta espontánea que iba a conmover la ciudad hasta sus cimientos y cambiar el curso de la historia.[3]

Herodoto interpreta estos acontecimientos como la mecha que iba a desencadenar el fuego de la revuelta política en Atenas que acabaría conduciendo a la creación de un sistema político nuevo: la democracia. Pero el viaje de Atenas hasta llegar a este momento había empezado más de un siglo antes, y el sistema democrático creado después de 508 a.C. iba a sufrir una larga evolución a partir de entonces. Para la historia de la aparición de la democracia resultan cruciales las acciones y las intenciones de individuos destacados, unas acciones que nos llevan a preguntarnos si el resultado final fue realmente lo que pretendían. En este tema las fuentes antiguas no están siempre de acuerdo, incluso entre ellas, y son susceptibles de estar influidas por las opiniones políticas de su propia época.

De hecho, la Acrópolis había sido escenario reciente de un asedio dos años antes, en 510 a.C.; y en esa ocasión Cleomenes y sus tropas habían luchado al lado de los atenienses. El objeto de su ira, escondido entre los grandes templos y las brillantes estatuas, había sido Hipias, el brutal tirano de Atenas que había conservado el poder por medios cada vez más violentos desde la muerte de su padre Pisístrato diecisiete años antes. Dicho asedio habría podido llegar a un punto muerto si no hubiera sido por un giro inesperado. Un intento de sacar a escondidas de Atenas a los hijos de Hipias fue descubierto y los hijos cayeron

en manos del ejército espartano. Los espartanos y sus aliados atenienses tenían ahora una baza y forzaron la rendición de Hipias a cambio de la vida de sus descendientes. Al cabo de cinco días Hipias había abandonado la Acrópolis y había huido de Atenas, terminando su periplo en la corte del poderoso rey persa Darío I, que gobernaba un imperio enorme al otro lado del mar en Asia Menor. No obstante, Atenas no había visto por última vez a Hipias ni su deseo de conservar el poder sobre la ciudad.[4]

La huida de Hipias en aquel momento dejó un vacío político en Atenas, que había estado casi exclusivamente bajo el control de una sola familia desde que Pisístrato tomara las riendas en 560 a.C. Ahora, mientras los atenienses se sentían aliviados al librarse de la tiranía, se enfrentaban al problema de qué iba a ocupar su lugar.[5] Los espartanos de Cleomenes —que estaban implicados en la política ateniense a instancias del oráculo sagrado de Delfos, que les había transmitido la orden de los dioses de que Esparta debía participar en la lucha ateniense— tenían poco interés en controlar Atenas directamente, pero su candidato preferido era Iságoras.

El principal rival de Iságoras era otro aristócrata, Clístenes, descendiente de la poderosa y aristocrática familia Alcmeónida, que habían tenido una gran fama en Atenas durante más de un siglo. También era nieto (por parte de madre) de otro tirano —de quien había recibido el nombre— de la *polis*, o ciudad-estado, cercana de Sición. Con los sesenta recién cumplidos cuando la expulsión de Hipias, Clístenes era a todas luces un candidato muy poco probable para el papel histórico de ocupar la vanguardia revolucionaria de la democracia.

En los dos años entre los asedios de la Acrópolis, la lucha sobre la dirección del futuro de Atenas alcanzó la temperatura del infierno. Pero Iságoras tomó ventaja cuando fue nombrado entre un cuerpo aristocrático de élite para ocupar el puesto de

magistrado principal para el año entre mediados de 508 y mediados de 507 a.C. Como *arconte epónimo*, Iságoras tenía la potestad de legislar sobre cómo se debía gobernar la ciudad. El único camino que le quedaba a Clístenes era presentar sus ideas en la asamblea pública de Atenas que era más representativa (pero menos poderosa), y buscar el apoyo para su causa entre la masa de los ciudadanos atenienses que procedían de un amplio abanico de clases sociales. La celebración de la asamblea al aire libre era un entorno duro para que se impusiera un ateniense relativamente anciano. En primer lugar se tenía que hacer escuchar y entender por encima de una multitud bastante bulliciosa; después le quedaba el reto aún mayor de convencer a sus conciudadanos atenienses de la necesidad de un cambio radical de las estructuras políticas de la ciudad, en un momento en que muchos debían de pensar que ya había demasiados cambios en el aire. Pero aun así, según Herodoto, ocurrió algo remarcable. Aunque el *demos* (la masa del pueblo) había sido «despreciada con anterioridad» por los hombres que dirigían Atenas, Clístenes «incorporó el *demos* a su facción».[6]

Lo que haya querido decir con eso se debate intensamente entre los historiadores, entre otras razones porque la palabra griega que Herodoto emplea para describir «la incorporación a su facción» es *proshetairizetai*.[7] La raíz de esta palabra es *hetaireia*, que designa a un grupo pequeño de amigos íntimos, lo que indica nada menos que un grupo de aristócratas. Por eso podemos contemplar el nacimiento de la democracia como una maniobra aristocrática ateniense bastante habitual: no una revolución sino, más bien, negocios habituales.

Si no se pretendía una revolución en esos días intensos de 508-507 a.C., lo que parece que propuso Clístenes para conseguir que el pueblo se uniera a su facción fue, seguramente, muy nuevo. Se cree que su propuesta consistió en dos elementos principales. En primer lugar, Clístenes sugirió que las unidades

cívicas más pequeñas —los *demes* (que equivalen aproximadamente a los barrios actuales)— debían formar la base de toda la participación, los derechos y las responsabilidades cívicas. En segundo lugar, lo que era mucho más controvertido, estos *demes* se debían agrupar en una nueva serie de diez tribus, sustituyendo a los cuatro grupos tribales tradicionales de Atenas, que debía formar la base de la manera en que los atenienses contribuían con su tiempo, su energía y sus ideas al estado.[8] Lo que hacía que estas tribus fueran tan revolucionarias era que su composición fue diseñada expresamente para romper con los bloques de poder aristocrático inherentes a la vieja estructura tribal, otorgando a cada tribu una participación y un poder similar en el gobierno del estado. Y lo que era aún más radical, la selección de quién de entre estas tribus debía recibir la confianza para ayudar en el gobierno del estado (en la mayoría, pero no en todos los puestos) no se debía realizar por elección, sino por suertes, para garantizar que todo el mundo tuviera las mismas posibilidades.

Las ideas de Clístenes debieron inflamar la imaginación de los atenienses, porque cuando la batalla con su rival aristocrático, Iságoras, llegó a su punto culminante, fue él quien tuvo a la mayoría de su lado y legitimó su pretensión de ser el líder aristocrático del pueblo. Aun así, debemos recordar que nunca se presentó una moción oficial con el nombre de «democracia» a consideración de los órganos de gobierno atenienses. Fue una idea difundida por el viento, repetida, discutida, debatida en los hogares, en los campos, alrededor de las fuentes públicas en las plazas del mercado, en el teatro y en el gimnasio. Un deseo de dar poder a la comunidad local no era, sin embargo, lo único que tenía en mente la gente cuando decidieron apoyar el plan de Clístenes.

A pesar de la ayuda de Esparta para librarse de un tirano, los atenienses se resentían de la intrusión continuada de los espar-

tanos en sus vidas, desconfiaban de los lazos previos de Esparta con Iságoras y temían lo que los espartanos pudieran hacer a continuación. Eran dolorosamente conscientes de la inferioridad militar de Atenas en comparación con Esparta, e incluso con vecinos más cercanos. En el marco de la gran cantidad de poder militar que los espartanos y los aliados de los espartanos podían reunir para marchar contra Atenas, 700 soldados eran simplemente la punta del iceberg.

No obstante, las ideas de Clístenes sobre la reforma cívica fueron tan lejos como para convertir los *demes* en la base tanto de la organización militar como política de la ciudad. Así, ofrecían la posibilidad de una fuerza militar de autodefensa mucho más efectiva. No resulta extraño que estas palabras llevadas por el viento prendiesen en la imaginación y le ganasen el apoyo del pueblo de Atenas. Ofrecían una solución a una multitud de problemas: una oportunidad de librar a Atenas de la presencia espartana, una ocasión para reorganizar sus capacidades militares y una oportunidad para otorgarse mayor presencia en el proceso político. En los campos, en los hogares y en las calles de Atenas, la palabra en los labios del pueblo era «Clístenes».

La fuerza de su apoyo popular provocó que Iságoras volviera a llamar a Cleomenes y sus tropas espartanas para fortalecer su posición. Cleomenes había estado dispuesto a librar a Atenas de un tirano, pero no sentía ningún entusiasmo por el proyecto de Clístenes: prefería que el sistema político ateniense siguiera igual: en manos de un grupo de aristócratas y como aliado militar natural de Esparta. Ahora, Cleomenes ordenó a los atenienses que expulsaran de la ciudad a Clístenes y a sus seguidores. Cuando el pueblo se negó a obedecer, Cleomenes regresó con sus tropas espartanas de élite para obligarles a hacerlo, pero se encontró con sus tropas y con Iságoras aislado en la Acrópolis, asediado por la presión de la masa del pueblo ateniense.

¿Clístenes el Reformador?

¿Qué quería realmente Clístenes? Poder e influencia en Atenas, sin lugar a dudas, en especial a expensas de sus rivales aristocráticos. Pero en cuanto a sus motivos más sutiles o complejos, Herodoto y Aristóteles adoptaron puntos de vista diferentes. Para Aristógeles, Clístenes era un idealista, ansioso por reformar la política ateniense en bien del pueblo.[9] Para Herodoto, Clístenes estaba simplemente emulando a su abuelo materno, el tirano de Sición, al rechazar la división tribal actual de la ciudad, porque, como el viejo Clístenes, se había pronunciado despectivamente sobre los griegos de Jonia, al otro lado del mar Egeo, en Asia Menor, cuyos antiguos grupos tribales se decía que habían copiado inicialmente en Atenas.[10]

Fueran cuales fuesen sus motivos, Clístenes no se encontraba personalmente entre los atenienses que asediaban la Acrópolis en 508 a.C. En esa época estaba exiliado, junto con cientos de familias que le daban su apoyo. Pero también es cierto que tenía informadores que le traían retazos de las noticias de Atenas después de que ocurrieran. El emplazamiento de la Acrópolis tenía una resonancia especial, porque las acciones emprendidas en ese lugar por los ancestros de Clístenes hacía más de un siglo habían sido las acciones que Iságoras y los espartanos habían escogido para presentarlas como pretexto para el exilio, en vez de las reformas políticas que había propuesto o su oposición a Iságoras. En su lugar, Clístenes fue acusado de cargar con una maldición familiar.

En algún momento de la década de 630 a.C., un hombre llamado Cilón —un antiguo ganador de la carrera a pie en los Juegos Olímpicos— había intentado un golpe en Atenas, al malinterpretar un consejo del oráculo de Delfos. Según Herodoto, Cilón «convenciéndose con la idea de convertirse en tirano» intentó ocupar la Acrópolis como la encarnación del poder en Atenas.[11] Pero el apoyo que Cilón hubiera obtenido para su causa desapareció, y sus amigos más cercano y él buscaron re-

fugio en el altar de la deidad patrona de Atenas, Atenea: un lugar del que no se podía sacar a nadie, porque dicha acción violaría la santidad del hogar de la diosa. Los magistrados de Atenas prometieron a Cilón y sus hombres que no se les haría daño si se rendían y se sometían a juicio; pero, después de acordar que saldrían por voluntad propia, los asesinaron de inmediato. El hombre que fue declarado culpable de su asesinato fue Megacles, un aristócrata rival de la familia Alcmeónida, y bisabuelo de Clístenes.

Las ambiciones de Cilón no eran raras en la Grecia de aquella época, porque la sociedad griega estaba removida desde hacía algún tiempo. El modelo establecido de unos pocos aristócratas terratenientes ricos que controlaban una población grande y desconectada de campesinos pobres había quedado desestabilizado al multiplicarse por diez la población, así como por la aparición de nuevas formas de alcanzar la riqueza, en especial la explotación más eficiente de los recursos minerales y el comercio, junto con una tasa de crecimiento económico muy saludable.[12] A medida que más personas se hicieron ricas, quisieron participar en la forma que se gobernaba su sociedad. Los griegos, distribuidos en comunidades a lo largo de la península, las islas del Egeo y tan al sur como Creta, se preocuparon por conceptualizar qué tipo de sociedad política era la más apropiada para estas nuevas realidades económica y social. Algunas ciudades griegas cerca de Atenas, como Corinto y Sición, quedaron en manos de tiranos: hombres fuertes que consiguieron ocupar el poder y retenerlo (e incluso, en algunos casos, legarlo a sus descendientes durante muchas generaciones). Otras, como la comunidad de Dreros en Creta o Quíos en el Egeo, parece que realizaron algunos movimientos dubitativos para el establecimiento de un acuerdo social y político nuevo, con derechos y responsabilidades para el conjunto de la sociedad. En Dreros, un código legal y constitucional —el más antiguo que

se ha encontrado en Grecia— se labró en piedra para que todos lo pudieran ver, señalando cómo la comunidad era responsable del mantenimiento de la ley y el orden (en lugar de que los individuos ejercieran su propia justicia), e intentando igualar los derechos de los diferentes grupos socioeconómicos.

Fuera cual fuera el grado en que las dispersas comunidades griegas fueran conscientes de este tumulto —probablemente la mayoría lo eran porque estas ciudades estaban cada vez más conectadas por el comercio—, cualquiera que mirase hacia Atenas durante el siglo VII a.C. habría visto una sociedad que lo estaba haciendo bastante bien y, al mismo tiempo, una sociedad que estaba en manos de un conflicto y de un estallido de violencia que iba a ir empeorando. El ejemplo de Cilón había demostrado que nadie era lo suficientemente fuerte para controlar con firmeza el poder en Atenas. En su lugar existía una fricción constante entre todos los que ansiaban dicho poder. La prueba de que la Atenas de finales del siglo VII a.C. era un lugar violento la proporcionan las primeras obras legislativas que nos han llegado de esa época: leyes redactadas por el legislador Dracón, en las que casi todos los delitos criminales se castigaban con la muerte (de ahí la supervivencia del término «draconiano» para designar un castigo severo).[13]

Sin embargo, el castigo de Megacles por el asesinato de Cilón fue *miasma* o «polución»: una maldición que permanecería para siempre sobre él y sus descendientes. La familia fue exiliada de Atenas, sabiendo que si se les permitía regresar, la pena se podía imponer de nuevo si Atenas lo consideraba conveniente. Bajo este supuesto Clístenes fue expulsado por Iságoras y sus aliados espartanos.

¿Solón el Legislador?

Parece que en 594 a.C. los ancestros de Clístenes fueron llamados de su primer exilio. El magistrado principal de Atenas durante ese año era un hombre llamado Solón, recordado por

la historia como un legislador legendario, consejero, sabio y poeta. Los fragmentos de la poesía de Solón que han llegado hasta la actualidad representan la mejor prueba literaria contemporánea de las condiciones en Atenas a principios del siglo VI, y lo que Solón pretendía hacer con ellas.

Solón era un aristócrata que ya había servido bien a la ciudad como general y consejero durante un conflicto entre Atenas y la ciudad griega de Megara, sobre la propiedad de la isla de Salamina. Tenía experiencia en el comercio y otros negocios fuera de la explotación habitual de propiedades agrícolas. Por todo ello, se dio cuenta de que Atenas tendría que enfrentarse ahora no solo a sus luchas cívicas internas, sino que también tendría que combatir por su prestigio y sus posesiones contra otras comunidades griegas codiciosas y en expansión. Identificó una necesidad desesperada de encontrar un sistema de gobierno para Atenas que permitiera que la ciudad se enfrentase a las dificultades externas como una entidad unida. Con ese fin, se debía eliminar la búsqueda de metas individuales: lo que necesitaba Atenas, según Solón, era justicia, libertad y un buen liderazgo. Su nombramiento como magistrado principal vino acompañado de poderes extraordinarios para mejorar el funcionamiento de la ciudad.

Solón describe sus reformas en su poesía:

> Al *demos* [el pueblo] le he dado honor suficiente, sin quitarle nada ni darle nada más. Para los que tienen poder y eran grandes en riquezas, también procuré para que no sufrieran ningún mal. Así me levanté sosteniendo mi escudo fuerte sobre ambos, y no dejé que ninguna de las partes prevaleciera contra la justicia. **[14]**

Y de una manera aún más dramática:

> Lo hice uniendo la fuerza y la justicia junto con el poder, y lo impuse a través de mis promesas. Escribí estatutos tanto para los de una posición social alta como baja, estableciendo una justicia igual para cada uno. Si alguien que no fuera yo hubiera tomado el poder, un hombre malintencionado y codicioso, no habría sido capaz de controlar al pueblo. Porque si yo hubiera estado dispuesto a hacer

> lo que complaciera en aquel momento al partido opositor, o lo que los otros habrían planeado para ellos, esta ciudad habría perdido muchos hombres. Por eso mantuve una fuerte defensa por todos lados, revolviéndome como un lobo rodeado por muchos perros.[15]

No es por nada que Solón se ha presentado como el proponente original de la «tercera vía» o de la «solución media»,[16] por lo que vale la pena que analicemos con detalle cómo pone en práctica sus principios.

A juzgar por las leyes que redactó Solón para resolver sus problemas, Atenas estaba sometida a unas facciones políticas que no dudaban en recurrir al asesinato en las calles. La tierra estaba en manos de una exigua minoría de aristócratas que luchaban entre ellos por ganar influencia de cualquier manera posible: disputando límites, denunciando herencias, insistiendo en funerales magníficos para superar a los demás, y colapsando los tribunales con penas cada vez mayores para las ofensas de sus enemigos. Al mismo tiempo, muchos atenienses pobres caían bajo el yugo de las deudas: le debían tanto a sus terratenientes aristocráticos que debían usar su propio cuerpo como garantía de los créditos y como consecuencia con frecuencia caían en la esclavitud.

El más importante de los planes de Solón implicaba la cancelación de todas las deudas de un día para otro y la eliminación de la posibilidad de que un ciudadano ateniense pudiese esclavizar a otro. Esto se vio acompañado por una serie de reajustes en los derechos políticos de cada una de las clases sociales y económicas de la sociedad ateniense. Significativamente, el paquete de reformas de Solón, conocido *in toto* como «supresión de cargas», intentaba redistribuir derechos y responsabilidades, pero no de manera igualitaria. Se trataba de un sistema de un conservadurismo moderado, en el que cada estrato de la comunidad recibía lo que Solón creía que se merecía, en lugar de situarse en igualdad entre ellos: por eso se trataba de una «solu-

ción media», lo que él llamaba *eunomia* —«buen orden»— y que, según esperaba, era suficientemente bueno para unir Atenas con alegría y disposición para enfrentarse unida a sus rivales.

Sin duda, los que rodeaban a Solón —en especial los que tenían más que perder con sus reformas— estaban enfadados. Podemos imaginarlo explicándose en un *symposium* (una fiesta para beber) aristocrático, mientras que algunos de sus oyentes, tendidos en divanes con las copas en la mano, no estaban nada impresionados. Pero Solón no era un poeta ingenuo. Como se ha dicho antes, se veía como un lobo entre perros, unos perros que lo podían morder con fuerza, si les animaban a ello. Según algunas fuentes, también tenía habilidad suficiente en el reparto de favores desde un cargo político, como para dejar que sus planes de cancelación de deudas se filtrasen a ciertos amigos, que compraron rápidamente tierras con grandes hipotecas, unas deudas que pronto fueron declaradas nulas, dejando a dichos hombres como terratenientes ricos y sin cargas.

Solón abandonó Atenas poco después de implantar sus reformas y sus leyes escritas en tablas de madera se expusieron en el ágora: el gran mercado a cielo abierto a los pies de la Acrópolis, que era un punto de reunión y comercio diario para la mayoría de los atenienses. Atenas se aferró a este nuevo sistema. ¿Funcionó? Sin duda, las clases pobres de Atenas sintieron de inmediato los beneficios de la cancelación de las deudas y el final de la esclavitud por deudas. Pero en última instancia, las reformas de Solón no fueron capaces de crear el frente unido que necesitaba Atenas para funcionar con eficacia. Una década después de su marcha, la lucha política en Atenas había vuelto a alcanzar tal altura que en algunos casos no se conseguía un acuerdo sobre quién debía ocupar cargos cívicos tan cruciales como la magistratura principal; y en otros casos, algunos de los elegidos para dichos cargos se negaron a devolver el

poder al final de su mandato de un año. Los últimos días de vida de Solón quedaron ensombrecidos por la aparición de un hombre que intentó copiar el ejemplo de otras comunidades por toda Grecia, sometiendo a Atenas a su gobierno por la fuerza: Pisístrato.

El gobierno de la tiranía

No obstante, esto no era una tarea fácil. Los atenienses estaban muy divididos en sus alianzas con familias aristocráticas rivales y sus respectivos abanderados. Estas familias no se parecían a partidos políticos en ningún sentido moderno: no tenían líneas ideológicas o manifiestos. Más bien se trataba de facciones que buscaban la mayor influencia política para ellas a expensas de las demás. Herodoto califica este periodo como una época de *stasis* —«lucha cívica interna»— entre el pueblo ateniense de «la llanura», el pueblo de «la costa» y el pueblo de «la montaña».[17] El pueblo de «la costa» estaba dirigido por el padre de Clístenes, que había regresado del exilio y se encontraba de nuevo en la primera línea de la política ateniense. El pueblo de «la montaña» (aunque no tenemos una idea clara de dónde, o a quién, se refiere este agrupamiento) estaba dirigido por Pisístrato.

Nuevamente, nuestros historiadores de la Antigüedad presentan imágenes muy diferentes de los *dramatis personae*. Para Aristóteles, Pisístrato era un hombre cuyo periodo en el poder benefició a Atenas; mientras que para Herodoto fue un matón de mano dura y un embaucador. Herodoto relata cómo el primer intento de Pisístrato para conseguir el poder giró alrededor de la ocupación de la Acrópolis, como lo había intentado antes Cilón. No obstante, ansioso por evitar el final de Cilón, Pisístrato se hizo acompañar por una guardia personal de matones con garrotes: un ejército privado cuyos servicios había conseguido engañando a la asamblea ateniense al enseñarle una herida (que en realidad se había autoinfligido) y afirmando ar-

teramente que su vida estaba en peligro a causa de unos enemigos malvados.[18] Ahora este ejército privado tomó el control de la Acrópolis e intimidó a los órganos vitales del gobierno ateniense, y Pisístrato se declaró tirano.

En la antigua Grecia la tiranía no implicaba necesariamente que el pueblo sufriese. Aristóteles y Herodoto están de acuerdo en que Pisístrato consiguió que las reformas de Solón funcionaran realmente en la sociedad ateniense. Incluso Herodoto, que considera que Pisístrato es poco más que un matón, informa que organizó bien los asuntos del estado, después de tomar el control. Sin embargo, la victoria de Pisístrato iba a durar poco. Con la misma rapidez que consiguió la autonomía que ansiaba, fue expulsado por la fuerza combinada del poder de sus rivales aristocráticos, que no le iban a permitir que gobernase solo. Esta alianza contra Pisístrato también se disolvió con rapidez en una serie de feudos sobre quién o qué iba a ocupar su lugar. En un cambio de chaqueta que le hizo conseguir la iniciativa, el padre de Clístenes, Megacles, invitó a Pisístrato a que regresase, ofreciéndole incluso la mano de su hija para cimentar con una boda una nueva gran alianza familiar. Pisístrato accedió.

Posiblemente tan embaucador como Pisístrato, Megacles se dispuso entonces a elaborar un plan para convencer al pueblo —poco dispuesto a dar la bienvenida de regreso a casa a un tirano— de la necesidad de la vuelta de Pisístrato. Su reingreso en la sociedad tenía que ser extraordinario. Así, de pie detrás de Pisístrato en su carro cuando entró en la ciudad se encontraba la diosa Atenea, o eso le pareció a los ciudadanos agolpados en las calles para maravillarse de semejante señal de favor divino. «Según algunos relatos», señala Aristóteles, la alta y hermosa diosa era en realidad «una florista tracia de Colito llamada Fye», vestida con el esplendor requerido.[19] La charada funcionó, se celebró la boda y la alianza de familias gobernó Atenas,

hasta que se supo que Pisístrato estaba manteniendo relaciones conyugales con su nueva esposa «no de la manera acostumbrada».[20] Aunque el significado no está claro, se ha afirmado que se refiere a sexo anal: aunque Pisístrato accedió a un matrimonio de conveniencia, no se iba a dignar a engendrar un hijo con una mujer de una familia rival. En respuesta a esta afrenta ultrajante a su hija, Megacles rompió tanto el matrimonio como la alianza, y Pisístrato se vio obligado a salir de nuevo de Atenas. No obstante, algún tiempo después, junto con sus dos hijos de una relación anterior y con el apoyo de una serie de ciudades griegas, Pisístrato regresó una vez más para tomar Atenas por la fuerza, y en esta ocasión con un ejército en toda regla. Se enfrentó a los atenienses en un batalla cerca de Maratón, finalmente tomó el control de la ciudad y lo mantuvo durante casi dos décadas hasta su muerte, momento en que fue sucedido por sus hijos, Hipias e Hiparco.

Por muy convulsos que puedan parecer en este resumen los orígenes de la tiranía, vale la pena repetir que, según Aristóteles, este periodo fue una edad dorada, en la que Atenas disfrutó de un gran crecimiento económico. Los Pisistrátidas supervisaron la abertura de las minas de plata de Atenas, generando de esta manera una fuente de ingresos nueva y lucrativa para la ciudad. Supervisaron la construcción de un magnífico templo de piedra caliza dedicado a Atenea en la Acrópolis. Dentro del ágora proporcionaron necesidades comunitarias como un pozo nuevo y altares comunales para los dioses. Y, lo que resulta aún más importante, parece que fue bajo el gobierno de los Pisistrátidas cuando se iniciaron las grandes festividades cívicas como el festival de las Dionisias, en honor de Dioniso. Esta celebración unía a los atenienses en una devoción extática al dios del vino y del teatro, junto con la asistencia a tragedias compuestas e interpretadas en su honor en el santuario del dios al pie de la Acrópolis.[21] Dicho esto, Aristóteles era de la opinión de que

los Pisistrátidas promocionaron dichos acontecimientos no tanto con el noble objetivo de embellecer y ornamentar la ciudad, que con la mente puesta en mantener a la masa del pueblo ocupada y dejándola sin tiempo para rebelarse: una estratagema que han utilizado los gobernantes a lo largo de la historia.[22]

Nacida con violencia, la tiranía pisistrátida recibió un golpe mortal por medios brutales. Los hijos sucesores, Hipias e Hiparco, gobernaron juntos Atenas hasta que dos hombres llamados Harmodio y Aristogitón urdieron un complot de asesinato y lo ejecutaron durante el gran festival de las Panateneas de 514 a.C. Las Panateneas celebraba a Atenea y su papel como deidad patrona de la ciudad e implicaba a toda la población de la ciudad, que se reunía en las puertas de la urbe antes de desfilar hasta la Acrópolis para entregar una nueva túnica ceremonial con la que vestir la estatua sagrada de la diosa.

Escondidos entre los celebrantes de 514 a.C. se encontraban los futuros asesinos Harmodio y Aristogitón. Llevaban las espadas ocultas entre las ramas de mirto ceremoniales, esperando la oportunidad de acercarse lo suficiente para atacar, momento en que tuvieron éxito al apuñalar de muerte a Hiparco. Pero Harmodio fue detenido inmediatamente y asesinado por los guardias, y Aristogitón quedó bajo arresto, permitiendo que Hipias restaurara el orden. Aristogitón murió bajo las torturas ordenadas por el comprensiblemente paranoico Hipias, que se iba a aferrar al poder durante cuatro años más.

Este momento histórico —«la muerte del tirano»— será conmemorado en el arte ateniense con la famosa y heroica estatua de Harmodio y Aristogitón que se alzaba en un lugar muy destacado en el ágora. La estatua que ha sobrevivido hasta la actualidad a través de copias muestra a los dos héroes de pie desnudos, el joven Harmodio con una espada dispuesta para atacar, el mayor y barbudo Aristogitón con el brazo extendido como si estuviera protegiendo a su joven compañero. Esta pie-

za se convirtió hasta tal punto en un símbolo de la identidad cívica de Atenas que los persas, cuando saquearon la ciudad en 480-479 a.C., se llevaron al estatua de regreso a Persépolis como la prueba suprema de su profanación de Atenas. Se dice que cuando Alejandro Magno conquistó Persia más de un siglo después, se encargó rápidamente de encontrar la estatua y devolverla a Atenas.

¿Por qué quería esta pareja matar a los tiranos? De nuevo, las fuentes discrepan. Está claro que actuaban de acuerdo con el estado de ánimo popular. Al fin y al cabo, el estado ateniense garantizó comida gratis para los descendientes de Harmodio y Aristogitón en honor de sus actos, y durante años una canción popular de taberna celebró que el asesinato estuvo motivado por un deseo de igualdad: «¡Llevaré mi espada entre ramas de mirto, como Harmodio y Aristogitón, cuando juntos mataron al tirano y trajeron a Atenas la igualdad ante la ley!».[23]

Sin embargo, el gran historiador Tucídides —que escribió más tarde en el siglo V a.C.— afirma que el asesinato, sin importar sus consecuencias, estuvo motivado puramente para vengar una afrenta. Hiparco, que había sido rechazado por Harmodio —que ya tenía una relación con Aristogitón—, se había vengado difamando a la hermana de Harmodio, por lo que Harmodio y Aristogitón decidieron que Hiparco (junto con su hermano) debían sufrir la última pena.[24] Al final, tenemos que decidir por nosotros mismos qué motivo parece más plausible: el deseo de libertad o la culminación de una venganza.

La familia de Clístenes había estado en el exilio desde alrededor de 546 a.C. Durante una parte de este periodo —durante las décadas de 520 y 510— habían vivido en Delfos, que se encuentra en medio del monte Parnaso en el centro de Grecia, con su venerado santuario de Apolo ubicado con terrazas precarias en la ladera de la montaña, con una pequeña comunidad de unos mil ciudadanos apiñados a su alrededor. En esta época

el oráculo de Delfos era famoso en todo el Mediterráneo y más allá. En los días de consulta —un día al mes, durante nueve meses al año— se formaban colas que recorrían todo el santuario, y los individuos y los embajadores de las comunidades presentaban sus preguntas a la sacerdotisa oracular para conocer la voluntad de los dioses.

No obstante, en esta época Delfos estaba en ruinas. El templo de Apolo en el corazón del santuario, que se había quemado a mediados de siglo, estaba en obras; y el proceso de conseguir fondos para la reconstrucción era lento, doloroso y largo. Mientras Clístenes se encontraba en el exilio, el ruido de los picapedreros, los carpinteros y los escultores debió llenarle los oídos, junto con los gritos de los obreros cuando colocaban en su lugar los pesados bloques de piedra sólida, y el traqueteo de las ruedas de los carros a medida que traían más materiales desde el puerto que se encontraba 600 metros por debajo. Pero Clístenes y su familia no eran unos observadores pasivos de estas labores de construcción: Herodoto nos explica que pujaron y ganaron el contrato para completar la reconstrucción del templo, y elaboraron un proyecto ostentoso, tomando decisiones por iniciativa propia —y poniendo de su bolsillo— para completar la fachada oriental del templo (la que daba al altar donde se realizaban los sacrificios a Apolo) con el mármol más lujoso.[25] Todo el mundo tomó buena nota de tanta generosidad, en especial la sacerdotisa oracular en persona. Cada vez que los espartanos fueron a consultar en Delfos durante este periodo, les dijeron que, antes de hacer nada más, debían liberar a los atenienses del tirano superviviente, Hipias. ¿Quién respondió a la llamada en 510 a.C. sino el rey espartano Cleomenes?

La creación de un mundo nuevo

Al amanecer del tercer día de asedio a la Acrópolis en 508 a.C., el pueblo de Atenas que se había levantado en un frente

unido contra Iságoras y sus aliados espartanos debió sentir que se trataba de otro momento crucial en más de un siglo de luchas y disputas por el poder en Atenas. Pero esta vez se llegó a un acuerdo sin derramamiento de sangre. El asedio se levantó al acordar una tregua, que permitía que los espartanos abandonasen Atenas, junto con Iságoras, caído en desgracia. Es muy posible que los espartanos desearan evitar el combate, considerando que su número era demasiado escaso para enfrentarse a un levantamiento en masa de los atenientes. Iságoras probablemente quería vivir para luchar otro día. Pero aunque los atenienses dejaron en paz a Iságoras y los espartanos, hicieron caer su ira sobre muchos de los seguidores atenienses de Iságoras, que fueron asesinados por encontrarse en el bando erróneo de la opinión pública.

Tras calmarse la tormenta y enterrar a los muertos, llamaron de regreso a Clístenes y a los seguidores de su familia. El pueblo de Atenas seguía preocupado de que Esparta pudiera regresar con un ejército mucho más grande; según nos explica Herodoto, estaban tan preocupados que llegaron a considerar una alianza con Persia para su protección.[26] Pero aun así, fue en este contexto de peligro potencial que se implantó el paquete de reformas de Clístenes, que fueron expuestas por primera vez en la caldeada atmósfera entre los dos asedios de la Acrópolis. En lugar de la *eunomia* media de Solón que daba a cada cual la cantidad de poder que se merecía, las reformas de Clístenes ofrecían el potencial radical para un «poder del pueblo» directo y total.

Como hemos visto, se fundamentaba en las pequeñas comunidades locales —los *demes*— como los bloques de construcción para una red más amplia de organización comunitaria y representación política y militar. En cada *deme* la gente se reunía en asambleas locales para debatir, admitir a miembros nuevos y tomar decisiones sobre cómo gobernar sus propias comunida-

des. Al mismo tiempo, la red más amplia implantada por Clístenes de las diez tribus nuevas tenía específicamente la intención de romper los lazos de lealtad con ciertas áreas geográficas particulares y sus familias aristocráticas dominantes, al unir a grupos locales de zonas muy alejadas entre sí para luchar en el ejército y participar en la política.

Así, grupos de *demes* de la zona rural del norte del Ática se unían con *demes* de la ciudad de Atenas y de la costa sudoriental del Ática, ya fuera en batalla o cuando participaban y votaban en la principal asamblea ateniense en Atenas (que ahora tenía un lugar de reunión nuevo en la colina Pnyx, que se iba a convertir para siempre en la sede de la asamblea pública de Atenas). También resultó crucial que cada una de estas tribus nuevas contribuía con un mismo número de personas al consejo de gobierno permanente de Atenas, y cada una de ellas era elegida a suerte. Algunas partes del sistema antiguo siguieron presentes: junto al nuevo consejo de diez generales, elegidos (uno por cada tribu) para dirigir el ejército de la ciudad, había (hasta *ca.* 490 a.C.) un «arconte de guerra» superior, que tradicionalmente era un aristócrata. De la misma manera, no todos los cargos de la ciudad estaban abiertos a todo el mundo: aún durante algunas décadas, el cargo de magistrado principal (que en su momento fue ocupado por Solón) quedó restringido a cierta clase de ciudadanos.

Aun así, los efectos de estas reformas fueron destacables. En 506 a.C. Atenas ganó una batalla contra sus rivales cercanos, Beocia y Calcis, una victoria que Herodoto atribuyó al nuevo sistema político:

> Mientras estuvieron bajo el gobierno de los déspotas, los atenienses no eran mejores en la guerra que ninguno de sus vecinos, pero en cuanto se libraron de los déspotas fueron de largo los mejores de todos. En consecuencia, esto demuestra que mientras estuvieron oprimidos fueron cobardes, como hombres que trabajan para su amo, pero cuando se liberaron, cada uno estuvo ansioso de hacer lo mejor por sí mismo.[27]

A lo largo de este periodo de luchas cívicas, incluso después de que las reformas de Clístenes empezaran a tener efecto, no se utilizó la palabra «democracia», que ni siquiera se había inventado. Solón habló de *dysnomia* («mal orden») frente a *eunomia* («buen orden»). En los prolegómenos de los asedios de 510 y 508 a.C. oímos hablar de *isonomia* («orden igualitario»). Tendremos que esperar hasta después de las invasiones persas de 490 y 480 a.C. antes de que la idea de *demokratia* —el poder del pueblo— se conceptualizase y se mencionase por primera vez. [28] La política de Atenas tenía aún mucho camino por delante hasta convertirse en el sistema democrático de la época del Partenón y el Imperio ateniense. Pero hacia la década de 460 a.C. —medio siglo después de la revuelta popular que inició la marcha de Atenas hacia su famosa democracia— un niño recién nacido en Atenas recibió el nombre de Demokrates, en honor del sistema que ahora le daba derechos desde su nacimiento, así como a cualquier hombre adulto que fuera ciudadano ateniense en el futuro.

Escribir historia antigua

Resulta sorprendente todo lo que podemos saber sobre acontecimientos de hace 2500 años gracias a los textos de escritores tan antiguos como Herodoto y Aristóteles, que han sido copiados y recopilados a lo largo de los siglos y completados por descubrimientos más recientes de copias en papiros antiguos en las arenas del desierto de Egipto. Pero las historias que explican sobre las intrigas de la política ateniense en el siglo VI a.C. siguen planteando una serie de problemas a los historiadores. ¿Qué tipo de historias nos explican y con qué finalidad? ¿Hasta qué punto son fiables? ¿Cómo podemos estar seguros de que lo que creemos que sabemos es lo que realmente ocurrió? Hay mucho en juego según cuáles sean nuestras respuestas.

Además de los fragmentos de la poesía de Solón que se encuentran en textos posteriores, no tenemos ni una sola línea

atribuible a un autor ateniense que se pueda fechar con seguridad entre 594 y 480 a.C. Herodoto escribió en la década de 420, casi un siglo después de las reformas de Clístenes. El texto *La constitución de los atenienses* (con frecuencia atribuido a Aristóteles, pero en realidad de autoría incierta, y que no se descubrió hasta 1879 en un basurero de la antigua ciudad de Oxirrinco en Egipto) está fechado en la década de 320 a.C., lo mismo que otras obras principales de Aristóteles que mencionan el sistema político de Atenas. Una serie de historiadores locales de los siglos V y IV a.C. nos han llegado en fragmentos y también parece que fueron utilizados como fuentes por el historiador, filósofo y ensayista griego Plutarco, que escribió una biografía de Solón que formaba parte de un proyecto literario más amplio que pretendía recoger vidas que valieron la pena, pero este proyecto de Plutarco data de principios del siglo II d.C.

Todos los textos en los que nos basamos para comprender este periodo crítico fueron escritos a cierta distancia de los acontecimientos, lo que inevitablemente plantea interrogantes sobre su precisión en los acontecimientos. También debemos considerar hasta qué punto forjamos el pasado para reflejar nuestro presente: las historias explicadas en las fuentes antiguas, la selección y el énfasis de los autores, nos explican cómo ellos y su sociedad decidieron recordar su pasado. (Como lo ha expresado el historiador de la Antigüedad Robin Osborne: «La historia no es algo que ha ocurrido, sino algo que construimos para nosotros mismos»)[29].

Existen pasajes muy claros en los que podemos detectar hasta qué punto ha sido editado y reformulado el registro histórico. Por ejemplo, gracias a la supervivencia casual de una lista inscrita de los que ocuparon el cargo de magistrado principal en Atenas durante este periodo, sabemos que en el año 525-524 el *arconte* fue Clístenes. Esto fue en medio del gobierno tiránico de su archienemigo Pisístrato: una época en la que, según los

textos históricos supervivientes, se dice que Clístenes y su familia estaban exiliados de Atenas. ¿Qué nos dice todo esto? En primer lugar, que la naturaleza del gobierno «tiránico» en Atenas debía ser mucho más «suave» de lo que el término implica en la actualidad. Resulta difícil que Pisístrato hubiera podido gobernar con puño de hierro, sino más bien a través de una red más informal de alianzas cambiantes, utilizando tanto la persuasión como la fuerza y, en última instancia, dependiendo de una base cambiante de apoyo cívico. En segundo lugar, lo que subraya la inscripción es hasta qué punto los actores principales de estas historias, y/o los que las recogieron posteriormente, estaban dispuestos a cambiar la narración histórica para que favoreciera circunstancias del presente. Para Clístenes era simplemente mucho más apropiado —en su papel posterior como campeón del nuevo sistema democrático ateniense después de 508 a.C.— que se eliminase cualquier participación (o contaminación) con lo que había habido antes.

Es un tópico que la historia la escriben los vencedores. Pero, con más frecuencia, los lectores contemporáneos de las fuentes antiguas nos tenemos que enfrentar a las opiniones de autores diferentes que son esencialmente contradictorias, en especial cuando se trata del análisis del carácter de una época en particular, las motivaciones de individuos concretos y la estimación de su importancia en el cambio político. ¿Fue el reinado de Pisístrato una edad dorada, como afirma Aristóteles, o un periodo de engaños y fraudes en Atenas, como piensa Herodoto? Sabemos que Aristóteles era más favorable a una constitución equilibrada en la que el pueblo «medio» (más que la «masa») tuviera el poder; así que quizá no sea una sorpresa que se muestre favorable a Pisístrato (al igual que Solón). Pero Herodoto estaba muy ansioso en subrayar la tiranía de Pisístrato al borrar a Clístenes de la lista de *arcontes*.

Las fuentes también difieren sobre las razones por las que los «tiranicidas» Harmodio y Aristogitón cometieron el asesinato durante el festival Panateneo: ¿buscaban la libertad cívica o por venganza en el marco lamentable de un amargo triángulo amoroso? Y qué motivó a Clístenes a introducir sus ideas de reforma: ¿un deseo de mejorar la situación del pueblo o su odio por los griegos jonios?

Recordamos y celebramos un nuevo sistema de gobierno que introdujo la libertad y la democracia, que en la actualidad predomina en nuestro mundo. Pero ¿este resultado es la consecuencia buscada o soñada activamente por los actores principales, o fue el resultado inesperado de acciones motivadas por otras preocupaciones? En resumen, ¿la invención de la democracia fue intencionada o accidental?

Nuestro marco de referencia también cambia en función de las diferentes opiniones de los historiadores antiguos sobre quién —o qué— fue el impulsor principal detrás de los cambios. Desde Herodoto hasta el siglo IV a.C., las fuentes antiguas se centran en el papel crucial de Clístenes, mientras que Solón quedaba marginado y ni siquiera lo mencionaba Tucídides que escribió a finales del siglo V a.C. Pero más tarde Clístenes fue relegado y sustituido por un énfasis en el papel primordial de Solón al marcar el camino de Atenas. Entonces, ¿cuándo podemos decir que empezó el viaje de la democracia? ¿Quién fue su comadrona? ¿Podemos colocar semejante manto sobre Solón, cuando en su poesía rechaza específicamente el poder total para el pueblo y expresa su deseo de entregar a cada sección de la población tanto poder como «merece»? A menos que se excaven nuevas pruebas en la tierra de Grecia o en un basurero en Egipto, es posible que nunca sepamos la respuesta correcta a estas preguntas. E incluso si se diera el caso, es probable que esos nuevos descubrimientos solo nos proporcionen una opinión diferente, en lugar de una prueba definitiva.

Aristóteles fue tutor personal de Alejandro Magno en una época en la que individuos poderosos estaban dominando el mundo griego a finales del siglo IV a.C. ¿Nos puede sorprender que Aristóteles sea más favorable al tirano Pisístrato que Herodoto, que escribió cuando la democracia de Atenas estaba luchando por su vida en una guerra civil que consumió Grecia a finales del siglo anterior? Quizá no nos deba sorprender que el retrato de Solón como un gobernante sabio y justo que reparte el poder como es debido se vuelva más importante en la historia a partir del siglo IV a.C., en un mundo que ansiaba el surgimiento de otro autócrata benigno. Semejante relato de Solón seguramente atrajo el interés de Plutarco, que pretendía escribir las biografías de individuos sabios y valientes, pero autocráticos, como ejemplos para los gobernantes individuales y poderosos de su mundo a principios del siglo II a.C.

Para mí, la fragilidad y la incertidumbre inherentes en la historia de la creación de la democracia son bastante inspiradoras. Lo que nos dicen todas las fuentes —una vez superamos sus contradicciones, ocultamientos y reinterpretaciones— es que la concepción y el desarrollo de la democracia nunca estuvo libre de dudas, o de la influencia de motivaciones personales, y fue constantemente reformulada por sus principales actores y comentaristas, y después por las generaciones sucesivas.

Ni los actores principales ni el público más amplio en la antigua Atenas podía saber lo que iban a acabar creando, y el curso de este nuevo sistema político podría haber tomado un giro diferente en toda una serie de momentos, de manera que hubiera podido ser recordado y celebrado en toda una serie de maneras diferentes. Esta comprensión nos debería hacer más conscientes de la naturaleza casual de la civilización humana, y de la necesidad de no asumir la supervivencia inevitable de cualquier aspecto de nuestra sociedad sino, más bien, luchar

activamente por lo que queremos que siga formando parte de nuestro mundo.

Debemos tener presente esta afirmación cuando volvemos a considerar las fuentes pertenecientes a la segunda revolución política que ocurrió a finales del siglo VI a.C. La tradición afirma que en 510-509 a.C. —cuando Atenas estaba expulsando a un tirano y se disponía a ser testigo de la implantación de los planes de Clístenes— nacía en Italia la República romana. ¿Cómo tratan las fuentes antiguas los orígenes de esta nueva forma de gobierno político?

Escribir la historia de los orígenes de la República

Las primeras fuentes literarias que nos han llegado sobre la formación de la República romana no están escritas en latín, sino en griego, y se redactaron unos 300 años después de los acontecimientos, y en la actualidad sobrevive muy poco de estas obras originales. La primera era de un senador romano, Quinto Fabio Pictor, a finales del siglo III a.C.; la segunda de un griego llamado Polibio, en la segunda mitad del siglo II a.C. Como veremos, este fue un periodo en el que el poder político y militar del mundo griego se había desvanecido y en el que Roma se encontraba en una rápida expansión. Quinto Fabio Pictor fue una figura importante de dicha expansión. Pero también era un gran admirador de la historia y los historiadores griegos. Por eso, al mismo tiempo que era un testigo romano de la expansión del poder romano sobre Grecia (y otras partes del Mediterráneo), Fabio escribió su historia en griego, en una imitación consciente de Herodoto y Tucídides.[30]

Polibio, por el otro lado, fue retenido como rehén en Roma en la década de 160 a.C. y estableció una estrecha amistad con la muy conocida y respetada familia de Escipión. No solo escribió una historia de este periodo turbulento, sino también un análisis de lo que convertía a Roma en una fuerza tan dominante: un proceso que atribuía a la organización militar de Ro-

ma y a la fortaleza de la constitución republicana de Roma.[31] De hecho, aunque era griego, Polibio era muy cáustico con el sistema político democrático de Atenas (que ahora se estaba desvaneciendo): calificaba su dominio temporal como «una obra del azar y de las circunstancias» y arremetía contra «la inconsistencia de su naturaleza».[32] Como ocurre con frecuencia, las circunstancias políticas de la época en la que estaba escribiendo Polibio afectaban radicalmente a sus opiniones.

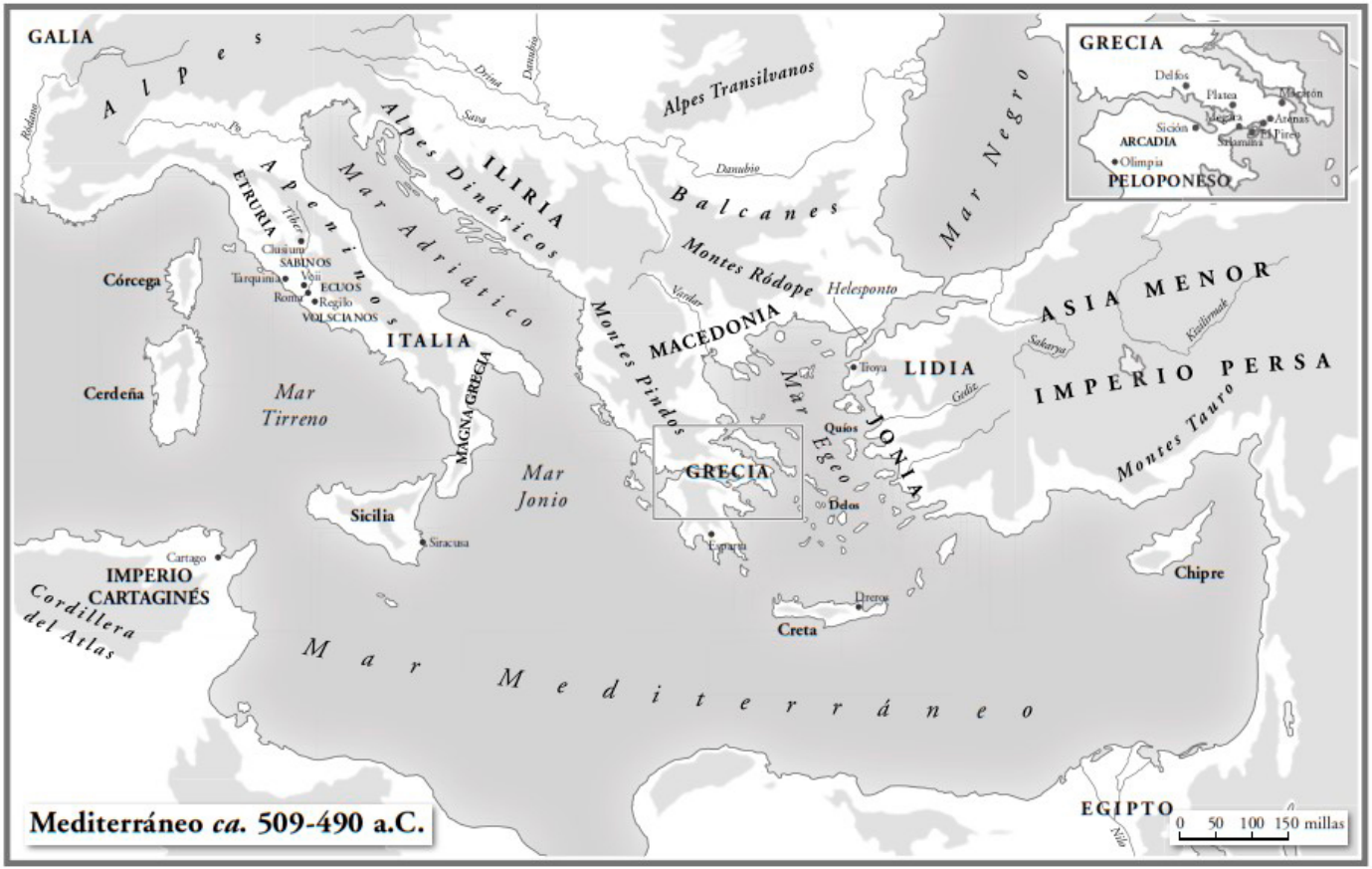
Estos historiadores, al intentar reconstruir la historia más antigua de Roma, trabajaban sobre la base del mito, el rumor y los relatos contradictorios, incluso sobre temas tan básicos como cuándo se fundó exactamente Roma y cuándo empezó la república. Su manera de identificar estas fechas cruciales implicaba trabajar hacia atrás en el tiempo a partir de una fecha que creían segura. Y en el centro de la mente de estos hombres —lo que no resulta sorprendente porque uno era griego y el otro estaba escribiendo en griego— parece que estaba la dramática historia de Atenas de crisis y cambio en el periodo 510-508 a.C. La fundación de la república fue un momento en el que el pueblo de Roma había expulsado a un rey tiránico. El pueblo de Atenas había expulsado al tirano en 510-509 a.C. Para los antiguos historiadores griegos (o para los romanos de habla griega) se trataba de una coincidencia conveniente.[33]

Trabajando hacia atrás a partir de esa fecha, los historiadores de la época sumaron la duración estimada del reinado de cada rey, hasta llegar a una fecha para la fundación de la propia Roma (por Rómulo y Remo) en algún momento entre 813 y 729 a.C. Fabio creía que se debía fechar en 747 a.C., aunque la fecha se «fijó» finalmente en 753 a.C. por el escritor Marco Terencio Varrón en el siglo I a.C. (situando la fundación de Roma alrededor de la época de la «fecha inicial» de la historia de Grecia con los primeros Juegos Olímpicos en 776 a.C.). A partir de entonces la historia romana se fechó a través de las similitudes cultu-

rales y políticas entre Grecia y Roma, como deseaban los historiadores que escribían en una época en la que Roma estaba surgiendo como la superpotencia del Mediterráneo.

A partir del siglo II a.C., la historia inicial de Roma —sus reyes y en especial la fundación de la república— se veía a través de unos cristales tintados de griego, en especial por parte de los historiadores de habla y tendencias griegas.[34] Y en los escritos de Polibio vemos el primer intento de comparar en profundidad las constituciones políticas de Roma y Grecia, en los que se desprecia la democracia de Atenas, mientras que se alaba la de Roma y se compara con la constitución política de la ciudad griega de Esparta.[35] Incluso siglos más tarde, se buscaban nuevas relaciones y comparaciones. Se decía que los reyes de Roma eran descendientes de aristócratas de Corinto en Grecia, o estaban aconsejados por intelectuales griegos.[36] La propia Roma se afirmaba que había sido fundada por Rómulo y Remo, como una colonia griega enviada desde Arcadia en el Peloponeso, o quizá incluso por los descendientes del héroe griego Ulises y la hechicera Circe.[37]

En la sociedad romana, los textos históricos no eran el único medio para explicar historias sobre el pasado. Desde alrededor del inicio del siglo II a.C. los poemas épicos y las obras teatrales también jugaron su papel. En el naciente teatro romano, los *fabulae praetextae* [obras históricas] se representaban en las celebraciones públicas anuales en Roma y no solo reformulaban sino que también creaban tradiciones históricas sobre la fundación de la ciudad, sus reyes y los orígenes de la república. Un ejemplo es *Bruto* de Lucio Accio, de finales del siglo II a.C./principios del siglo I a.C. La trama se centra en la expulsión del último rey de Roma y el papel jugado por Bruto en el establecimiento de la república. El patrón de Accio pertenecía a la familia de los descendientes de Bruto, así que no resulta muy difícil deducir las simpatías del autor.[38]



Mediterráneo *ca.* 509-490 a.C.

En el siglo I a.C., y en especial durante la crisis final de la república a mediados de siglo, una multitud de historiadores se interesaron al unísono en escribir sobre la historia temprana de Roma. Así tenemos las obras de Diodoro Sículo («de Sicilia»), la primera persona en citar las obras de Megástenes y su descripción de la India (así como un gran número de historiadores antiguos) en el marco de un enorme proyecto de cuarenta volúmenes que pretendía ofrecer una visión general geográfica y temporal de los mitos y la historia del mundo hasta su propio tiempo, incluyendo —terminando con— la historia de Roma.[39] Hacia finales del siglo I a.C. también encontramos una historia escrita por Dionisio de Halicarnaso, que contemplaba Roma desde sus orígenes (que él también creía que eran griegos) hasta el siglo III a.C.[40] Y más o menos contemporáneo, compuesto bajo el gobierno del nuevo emperador Augusto, empezó a aparecer la vasta obra de Livio en 142 libros *Ab Urbe Condita* («Desde la fundación de la ciudad»).

Las fuentes literarias antiguas que hablan de la fundación de la República romana son, en consecuencia, un laberinto, todas ellas creadas mucho después de los acontecimientos descritos y siempre muy influidas por el medio intelectual y las realidades políticas de la época de los autores que se sitúan por encima de cuales fueran sus objetivos literarios. El resultado es una turbia mezcla de mito, leyenda y propaganda, con unas deficiencias que estaban claras y eran reconocidas por autores como Livio que, en la introducción a *Ab Urbe Condita*, lamenta la falta de registros oficiales del periodo —con frecuencia se atribuye su destrucción a la invasión de Roma por los galos en 390 a.C.— y explica cómo ha tenido que recurrir a relatos privados y a menudo contradictorios conservados o transmitidos en el seno de las grandes familias de Roma. Y todo esto conduce a que los orígenes de Roma —y su conversión de una monarquía en una república— sean un asunto constantemente debatido y discuti-

do, recontado y reformulado entre historiadores, oradores, políticos y dramaturgos, todos ellos insertos en una discusión mucho más amplia de qué significaba ser romano y cuál era el papel de Roma en el mundo.

Tenemos otras pistas que nos ayudan a datar la fundación de la república. En 304 a.C. se supone que los romanos descubrieron 204 clavos clavados en el muro del magnífico templo cívico de Júpiter Óptimo Máximo en la colina Capitolina. Como la tradición decretaba que se debía clavar un clavo cada año que pasaba, los romanos dedujeron que el templo fue dedicado en 509-508 a.C., es decir, justo en el centro de lo que hemos asumido que es un momento de cambio significativo. Investigaciones arqueológicas más recientes han confirmado que se puede relacionar el desarrollo sustancial de los templos de Roma en la colina Capitolina con la última parte del siglo VI a.C.[41] En consecuencia, algunos estudiosos han expresado una sorpresa complacida de lo precisa que parece ser la datación antigua de la fundación de la república.

En cualquier caso, los vínculos entre la narración de las turbulencias políticas romanas y griegas (atenienses) son mucho más profundos que una simple coincidencia de fechas. Implícitas en las narraciones de la transición de Roma desde la monarquía a la república se encuentran ideas, motivos e individuos que actúan como catalizadores, que podemos reconocer inmediatamente de las intrigas políticas de la política ateniense durante los siglos que conducen al desarrollo de la democracia. Estos lazos no nos deberían sorprender demasiado. Eran dos culturas muy relacionadas entre ellas: hubo un gran contacto cultural y económico entre Grecia y Roma durante el siglo VI y bien entrado el siglo V a.C. Se dice que las técnicas de fabricación de tejas, por ejemplo, llegaron a Roma desde Corinto, y parece ser que imitaciones locales de la cerámica de Corinto se dedicaron como objetos sagrados en el Capitolio en Roma ha-

cia 600 a.C. Grandes cantidades de cerámica ateniense se han encontrado en los vertederos de Roma desde el siglo VI a.C., que formaban parte de un muy saludable mercado de exportación que Atenas mantenía en Italia. Y en el periodo inmediatamente posterior a la creación de la república, parece que se importaron enormes cantidades de copas atenienses de figuras rojas (*kylikes*), que se usaron y tiraron en Roma.

Pero aún más importante es que Roma siguió tomando lecciones de Atenas incluso tras la fundación de su nuevo cuerpo político. En el turbulento primer medio siglo de la república, cuando el pueblo y los líderes de Roma intentaban encontrar un equilibrio entre los derechos de las masas y el poder de la minoría, los legisladores romanos viajaron a Atenas a investigar el marco legal y la constitución atenienses —en particular las reformas de Solón, que los romanos consideraban que se había enfrentado a un dilema similar al suyo— y trajeron de vuelta ideas para aplicarlas en casa. Esta conexión iba a continuar hasta el periodo de la absorción de Grecia en el seno del Imperio romano a finales del siglo II y principios del siglo I a.C. Aun así, el resultado de este proceso fue un sistema político fundamentalmente diferente de la democracia ateniense, que intentaba equilibrar la representación del pueblo con la continuación de la mayor parte del poder en manos de una élite. La tensión entre estas fuerzas estuvo presente a lo largo de los años cruciales del nacimiento de la república, y fueron una parte ineludible de la estructura que surgió del fuego.

2

Roma, la República y la perfección del gobierno

Livio nos explica que la apuesta se cerró con un brindis. El rey Lucio Tarquinio Superbo («el Soberbio») se encontraba luchando fuera de la ciudad. Sus hijos, en compañía de su primo, Lucio Tarquinio Colatino, habían disfrutado de toda una velada de fiesta cuando, «enardecidos por el vino», se empezaron a preguntar qué estarían haciendo sus esposas en casa. Apostaron y regresaron a sus residencias respectivas para descubrir quién tenía razón. Los hijos del rey descubrieron que sus esposas estaban disfrutando en sus respectivas fiestas. Pero la esposa de Colatino, Lucrecia, se encontraba en casa, hilando con sus doncellas, tal como había apostado Colatino.

Uno de los hijos del rey, Sexto Tarquinio, tomó la belleza y la virtud de Lucrecia como una especie de provocación. Unas noches más tarde, mientras era un huésped en la casa de su primo, entró en la alcoba de Lucrecia y le exigió a punta de cuchillo que se le sometiera sexualmente. Cuando no consiguió persuadirla, la amenazó con asesinarla junto con un esclavo, y colocar sus cuerpos desnudo para apoyar su historia de que los había descubierto en acto de adulterio y había realizado una ejecución sumaria. Lucrecia se enfrentaba a la desgracia fuera cual fuese su decisión. «Con esta amenaza», escribió Livio, «Sexto Tarquinio triunfó sobre su virtud» y la violó.[1]

Después, Lucrecia reunió a sus padres, a su esposo y a los hombres de la familia, les pidió que jurasen vengarse de Sexto y a continuación se suicidó. Livio —que escribió siglos después,

bajo el primer emperador romano, Augusto— recoge el juramento de estos hombres:

> Ante la sangre inocente derramada por la injusticia real juro —vosotros y los dioses sois mis testigos— que perseguiré, con toda la fuerza que sea capaz, a Lucio Tarquinio Superbo junto con su malvada esposa y toda su casa de hijos nacidos libres con la espada, el fuego y por cualquier medio que pueda encontrar, y no sufriré que ninguno de ellos ni nadie más vuelva a reinar sobre Roma.[2]

No nos debería sorprender que Livio ofrezca tantos detalles sobre las circunstancias que rodearon la creación y la evolución de la república. Al escribir para una nueva época de la historia de Roma y para un nuevo gobernante único, el relato de Livio muestra una serie de contrastes implícitamente halagadores (Augusto no era como los reyes tiránicos) y una serie de lecciones muy equilibradas sobre cómo deberían ser el buen gobierno y el empeño heroico individual para la causa de Roma. Livio tenía mucho material del que escoger: la revolución de Roma precisó de un acto mucho más cuidadoso de equilibrio social y político que en Atenas, y tardó mucho más en conseguirse.[3] Así mismo, como más tarde dejó claro Polibio, la ciudad se encontraba casi permanentemente en guerra, lo que jugó un papel crucial en la formación de la naturaleza particular de su constitución. Como consecuencia, cuando los embajadores romanos llegaron a Atenas para investigar sobre el gobierno ateniense a mediados del siglo V a.C., descubrieron una sociedad que, aunque había empezado su revolución al mismo tiempo que la de Roma, ya era muy diferente de la suya.

El cuerpo de Lucrecia fue trasladado al centro de Roma y expuesto en el Foro, el corazón palpitante de la ciudad. El hombre que pronunció su elegía fue Lucio Junio Bruto (más tarde el héroe principal de la obra de teatro de Accio). Plutarco nos explica que era el sobrino del rey. Pero, para Bruto, este estrecho lazo de parentesco con el poder tenía un lado muy desagradable. Era hijo de la hermana de Tarquinio y de un hombre llama-

do Marco, uno de los hombres más ricos de Roma, que había muerto poco después del nacimiento de Bruto. La respuesta de Tarquinio ante esta tragedia familiar fue ordenar el asesinato del hermano mayor de Bruto y la confiscación de las propiedades y la riqueza de Marco. Bruto había conseguido escapar de las ansias asesinas del rey cuando era un niño por su naturaleza aparentemente tosca (y por tanto poco amenazadora), por lo que recibió el apodo de «Bruto» («simple») y fue educado junto con los hijos del monarca.

No obstante, Plutarco afirma que la «simplicidad» de Bruto era en realidad una astuta superchería para asegurar su supervivencia. Cuando lo enviaron con los otros hijos del rey al oráculo de Delfos, uno de los muchachos preguntó con arrogancia al dios cuál de ellos gobernaría Roma después de Tarquinio. Se dice que el oráculo contestó: «El primero que bese a su madre». Mientras que los hijos del rey corrieron de regreso a Roma para encontrarse con su madre, Bruto cayó de rodillas y besó el suelo, «la madre tierra». Con la fuerza que le daba semejante inteligencia, Bruto, según la opinión de Plutarco, siempre estuvo destinado a la gloria. Fielmente fue escalando posiciones como un sirviente de confianza del rey, convirtiéndose en su segundo al mando. Pero teniendo en cuenta que tenía que soportar la mala voluntad de Tarquinio, no es de sorprender que Bruto viese en el suicidio de Lucrecia una causa para la rebelión.

Con Tarquinio fuera de la ciudad, cuando el cuerpo sin vida de Lucrecia fue depositado en el Foro, Bruto dio un paso al frente para pronunciar su elegía. Si nos puede resultar extraño que la plaza principal de la ciudad (con sus negocios cotidianos de comprar y vender) sea el escenario para unos ritos funerarios, deberíamos recordar que lo habitual en los funerales de las personas importantes, en la época en la que escribía Livio, era incluir una oración en el Foro. Sobre todo porque el Foro no

era simplemente un mercado, sino más bien el verdadero corazón de Roma, el punto de encuentro original entre las comunidades rivales de la ciudad, el lugar se había empezado a forjar la misma idea de Roma. Rodeando a la gente que ese día se adelantó para ver el cuerpo de Lucrecia y escuchar la oración de Bruto se encontraban recordatorios y memoriales de la fundación de Roma, de sus dioses protectores, de su linaje político y de la pericia como ingenieros que había convertido el suelo pantanoso del Foro en una arena pavimentada para los espectáculos.

Mientras el pueblo se reunía para escuchar la historia del sacrificio de Lucrecia y el comportamiento atroz de los hijos del rey —de boca de un hombre que había visto y sufrido en primera persona la brutalidad del rey— seguramente les recordaban todo en lo que se había convertido Roma y en la grandeza que había alcanzado, en contraste con las actitudes despreciables de la familia gobernante. Las palabras de Bruto hicieron hervir la sangre del pueblo romano, incitando a la revolución en el lugar en que se había concebido a la propia Roma. Y la autoridad de Bruto como segundo al mando detrás del rey hizo que la fidelidad del ejército recayera en su causa.

Cuando Tarquinio el Soberbio regresó de la campaña, no solo descubrió que sus hijos se habían exiliado, sino que las puertas de Roma estaban cerradas y su ejército se volvió contra él. Como lo expresa con contundencia Tácito, que escribía a finales del siglo I/principios del siglo II d.C., en la primera frase de su historia: «Los reyes controlaron la ciudad de Roma desde el principio. Bruto estableció la libertad (*libertas*)».[4] (Se dice que fue esta imagen del papel de Bruto en el derrocamiento del rey y el establecimiento de la libertad lo que convenció a su descendiente, Marco Junio Bruto, para unirse a la famosa conjura de 44 a.C. para asesinar al dictador Julio César durante los Idus de Marzo).

Reyes buenos y malos

La fecha probablemente fue 510-509 a.C. Tarquinio el Soberbio había sido rey durante veinticinco años. Comprensiblemente, su reputación en historias posteriores ha sido mancillada para justificar mejor su poco ceremoniosa expulsión del poder. En especial, se considera que no respetó los órganos del gobierno de Roma bajo su control, hizo trabajar hasta la muerte a los obreros que construían el enorme sistema de alcantarillado de la ciudad y siempre estuvo temeroso de una revuelta. (Livio relata que siempre iba acompañado por guardaespaldas) [5].

La historia de su subida al trono habla aún peor de él. Hijo de un rey anterior, pero no en una posición de sucesión directa, se casó con la hija del rey de aquel momento, Servio Tulio, después conspiró con su ambiciosa cuñada Tulia Menor para asesinar tanto a su esposo como a su esposa, tras lo cual los conspiradores se casarían. Tras ganar una serie de aristócratas para su plan. Tarquinio se encaminó hacia la cámara del consejo en el Foro con una escuadra armada de la milicia y se sentó en el trono del rey, proclamándose como rey Tarquinio. Cuando el anciano rey acudió a enfrentarse con él, Tarquinio lo agarró y lo echó a la calle. Mientras regresaba a casa, conmocionado y confuso, Servio fue asaltado y asesinado, quizá a instigación de Tarquinio y de su propia hija, Tulia. Peor aún, Tulia pasó con su carro por encima del cuerpo sin vida de Servio, manchándose la ropa con su sangre, en una calle que después de eso fue conocida como *vicus sceleratus*, «la calle del crimen».[6] Así empezó el reinado de Tarquinio Superbo, «el Soberbio».

La infamia de todo esto empeora con la reputación positiva que disfrutó Servio Tulio en historias posteriores. Se trataba de una historia de la chabola al trono: nacido de un esclavo de la casa real (o, en una versión diferente, concebido por un falo que surgió de un fuego), se acabó casando con la hija del rey.

No obstante, su entronización no fue una simple cuestión de herencia. En contraste con Tarquinio, que literalmente había ocupado el trono a la fuerza, Servio tulio fue elegido; pero no, como había sido la práctica tradicional con los monarcas anteriores, por el voto del pueblo de Roma. Servio Tulio fue, según Livio, el primer rey de Roma que fue nombrado solo por el Senado, el consejo aristocrático de Roma. Y a pesar de la falta de credenciales por parte del poder popular, muchas de las fuentes antiguas caracterizan su gobierno como el introductor de cambios políticos y militares significativos, así como una expansión económica, artística y arquitectónica, que benefició en gran medida a Roma. Es más, los eruditos actuales afirman que su reinado fue utilizado por los historiadores antiguos como una especie de «cajón de sastre» para los orígenes de los sistemas de gobierno que más admiraban en su propia época. En comparación con Tarquinio el Soberbio, Servio Tulio era, para los historiadores antiguos, un héroe.[7]

Resulta muy destacable que se le atribuya el censo de todos los habitantes de Roma y de sus propiedades, sobre cuya base dividió el pueblo en clases que regulaban su servicio en el ejército y la forma en que participaban en la política de la ciudad. Primero estaban los *equites*, los ciudadanos más ricos de la ciudad, que con frecuencia actuaban como la caballería del ejército (junto con pequeños grupos especiales de ingenieros y músicos); después las clases se dividían de la uno a la cinco, según los diferentes niveles de riqueza; seguidas de una clase de los ciudadanos más pobres, conocidos con frecuencia como los *proletarii* (lo que significa literalmente «solo capaces de producir hijos para el estado», pero del que hemos derivado el término «proletariado»). Cada clase se dividía en *centuriae* o «centurias». Estos grupos tenían tanto funciones políticas como militares, como las minicomunidades en las que las personas votaban y luchaban.

La reunión de estas clases en una asamblea política se llamaba la *comitia centuriata*. Cada centuria tenía un voto, sin importar la cantidad de personas que agrupase. Los *equites* tenían dieciocho centurias (es decir, dieciocho votos); los ingenieros y los músicos tenían dos cada uno; la «Clase I» tenía ochenta centurias; de la segunda a la cuarta clase tenían veinte centurias cada una; la quinta clase tenía treinta centurias; y los *proletarii* solo tenían una, así que el sistema estaba desde sus orígenes fuertemente decantado hacia las clases más ricas, que siempre votaban primero. De hecho, en cualquier votación, en cuanto se alcanzaba la mayoría —lo que se podía conseguir simplemente con los *equites* y la «Clase I», siempre que estuvieran de acuerdo— se dejaba de contar, lo que significaba que era muy raro que las clases más pobres llegaran a votar. Como dice Livio: «Se introdujo la gradación para que no pudiera parecer que nadie estaba excluido del derecho a votar, pero todo el poder debía quedar en manos de los dirigentes del estado».[8]

Este sistema refleja realidades que eran tanto militares como políticas o sociales. Los *equites* eran la caballería, sobre cuyas espaldas, lanzas y valientes caballos descansaba la responsabilidad principal para vencer en la batalla y, en consecuencia, de la defensa de Roma. Por extensión, era natural que tuvieran un mayor peso en las decisiones de estado. El sistema de sufragio de Servio Tulio (con algunos cambios en el número de centurias de la Clase I) sentó la base de la constitución de Roma a lo largo de su historia, y era este cuerpo el que «elegía» a los magistrados principales de la república y aprobaba las leyes, así como declaraba la guerra y la paz. Días antes de celebrarse las elecciones se colgaban convocatorias públicas. En los días inmediatamente anteriores se celebraban reuniones en las que los candidatos pronunciaban discursos, se escuchaban las opiniones de los magistrados sobre leyes nuevas o sobre la política exterior, y después la ciudadanía se dividía en sus centurias. An-

tes de que se pudiera votar, se debía consultar a los dioses para asegurarse de que el día era propicio para tomar decisiones. Un sacerdote examinaba las entrañas de un animal para decidir si se podía proceder con la votación. Si decía que no, todo el mundo se iba a casa. Pero si las entrañas parecían propicias, se empezaba a votar.

Semejante cantidad de personas requería un espacio muy grande, así que las votaciones de la *comitia centuriata* tenían lugar en un gran campo abierto, el Campo de Marte, justo fuera de las murallas de Roma. Cuando llegaba su turno de votar, cada centuria se encaminaba lentamente a través de un sistema de calles y barreras hacia un espacio vallado. Cada ciudadano tenía un voto, que consistía en tirar un guijarro en cestos que representaba sí o no. La votación era supervisada por funcionarios, que también tenían la responsabilidad de contar los votos y proclamar los resultados: fuera cual fuese el voto mayoritario, ese era el voto de la centuria. Las clases bajas tenían que quedarse durante horas en el Campo de Marte, asistiendo a un proceso tan laborioso, discutiendo entre ellos el sentido del voto, observando cómo las clases altas iban votando y esperando para ver si iban a tener la oportunidad de votar. Si todas las centurias tenían que votar antes de que se llegase a una mayoría suficiente, el proceso podía durar más de un día.

El sistema de sufragio introducido por Servio Tulio más de medio siglo antes de la revolución de Roma en 510-509 a.C. se encontraba ahora en el centro del nuevo tipo de gobierno, después de la expulsión de Tarquinio el Soberbio. La nueva organización se conocía en latín como *res publica romana*, «los asuntos públicos del pueblo romano», de donde nació el término «la república» y nuestra descripción de un tipo particular de constitución política: republicanismo.[9] Según Livio, a través de la *comitia centuriata*, el pueblo de Roma elegía dos «cónsules» (gobernantes conjuntos) para ocupar el puesto del rey como osten-

tador del *imperium*: el poder de reunir y mandar al pueblo y los ejércitos de Roma.[10]

Bautismo de fuego

Los dos primeros cónsules, elegidos en 509 a.C., fueron Bruto y Colatino: el hombre que incitó al pueblo a exiliar a Tarquinio y el hombre cuya esposa se había suicidado por vergüenza, en respuesta a las exigencias del hijo de Tarquinio. El término «cónsul» podría derivar de la palabra que designaba a los que «araban juntos» en el campo: dos pares de manos en el timón del estado, cada uno controlando al otro.[11] A su lado se encontraba un *rex sacrorum*: un sacerdote cuya tarea era ejercer las funciones religiosas que antes realizaba el rey y que no podía ser miembro del Senado ni ocupar ningún cargo político. Y aconsejando a los cónsules, como habían hecho con los reyes de Roma, se encontraba el muy influyente y no electo Senado aristocrático, que estaba formado por unos 300 miembros vitalicios.

Durante el primer año la nueva república se vio sometida a las pruebas más duras. Livio afirma que el primer acto de Bruto como cónsul fue reunir al pueblo de Roma para tomarle juramento de que nunca más serían gobernados por un rey, de manera que no se vieran tentados por las promesas grandiosas que les pudiera plantear un rey, en un intento por reclamar el trono.[12] También se dice que Bruto afirmó en público que como su co-cónsul, Colatino, formaba parte de la familia Tarquinia (era primo del rey expulsado), debía ser exiliado en lugar de ocupar un cargo. Aunque el propio Bruto era sobrino de Tarquinio el Soberbio, Colatino no rechazó la acusación y estuvo de acuerdo en renunciar como cónsul, siendo sustituido por Publio Valerio «Poplicola» (el «amigo del pueblo»).

Tarquinio el Soberbio, expulsado de Roma, no se tomó su exilio a la ligera. Huyó a la cercana comunidad de sus ancestros, los etruscos, que en aquella época eran más poderosos (y

controlaban más tierras) que Roma o la alianza de ciudades latinas (conocida como Lacio) a la que pertenecía Roma. De hecho, Roma estaba emparedada entre los poderosos etruscos al norte y las ciudades fuertes y prósperas de la Magna Grecia (la «Gran Grecia») al sur. Roma se había beneficiado en muchos sentidos de su posición, como enclave natural para el comercio norte-sur y este-oeste. Pero también sufría por la proximidad de vecinos tan poderosos. Una de las ciudades más poderosas de Etruria, Veyes, se encontraba a un día de marcha desde Roma. Y mientras otras ciudades latinas y osco-umbrias habían optado por reformas políticas similares a las de Roma (en especial la sustitución de un rey por magistrados/cónsules electos), los etruscos seguían aferrados a su fe en la monarquía. Ahora un rey de ascendencia etrusca, Tarquinio, buscaba su ayuda para recuperar el trono.[13]

A la cabeza de un ejército reclutado en las ciudades-fortaleza etruscas de Tarquinia y Veyes, Tarquinio el Soberbio avanzó contra Roma. Sus agentes ya habían estado trabajando en la ciudad, intentando cambiar la opinión popular y socavando el juramento que Bruto había obligado a tomar al pueblo. Estos agentes incluso consiguieron convencer a los hijos de Bruto (Tito y Tiberio) para que se volvieran contra su padre. Entonces, Bruto se vio obligado a elegir entre los hijos que amaba y la estabilidad y la supervivencia de Roma y su nueva república, que había ayudado a fundar, sin mencionar su propia supervivencia personal. Se decantó por la república y por sí mismo, y así que tuvo que soportar que sus propios hijos fueran ejecutados por traición. Tras semejante horror, que culminaba otros muchos agravios, el odio de Bruto contra Tarquinio no podría haber alcanzado una cota más alta. Mucho más allá de negarle simplemente a Tarquinio el trono en Roma, Bruto quería que su adversario sufriera como había hecho que él, Bruto, sufriera. Cuando en 509 a.C. Tarquinio lanzó su ataque contra Roma en

Silva Arsia a las afueras de la ciudad, su hijo Arrunte, a la cabeza de la caballería de Tarquinio, vio la posición de Bruto a la cabeza de las fuerzas romanas y cargó contra él. Bruto dio la bienvenida a la oportunidad de matar al hijo de Tarquinio, su propio primo.

En el calor de la batalla, en medio del tronar de los cascos de los caballos, se dice que Arrunte gritó:

> Allí está el hombre que nos ha condenado al exilio de nuestra patria. ¡Mirad! ¡Se engalana con nuestras galas mientras se acerca orgulloso! ¡Oh dioses, vengadores de los reyes, estad con nosotros![14]

Bruto y Arrunte cargaron el uno contra el otro, con tanta ferocidad que las puntas de las lanzas pasaron limpiamente a través del escudo del otro y mordieron carne. Mutuamente empalados, cayeron de sus monturas y quedaron tendidos en medio de la matanza, con sus lanzas que se elevaban como mástiles del cuerpo del otro, vibrando en el aire con cada soplo de viento. La batalla siguió adelante, con el tronar de los cascos y el ruido sordo de las nuevas víctimas cayendo al suelo alrededor de los líderes caídos. No obstante, no parecía que ninguno de los bandos consiguiera prevalecer. Al final, al caer la noche, las fuerzas en lucha se retiraron. Livio relata la leyenda de que en el aire nocturno una voz procedente del bosque —que se cree que era la de Silvano, dios de los bosques— había cubierto el campo de batalla, proclamando la victoria de los romanos, aunque solo por un margen muy pequeño: según susurraba el viento, los etruscos habían perdido un hombre más que los romanos.[15] La república se había salvado… por ahora.

Y así la primera pareja de cónsules de Roma habían perdido el cargo en menos de un año: uno había dimitido por voluntad propia y el otro había muerto en el campo de batalla defendiendo a la república recién nacida. El puesto de Bruto fue ocupado por el padre de Lucrecia, que murió poco después, y fue susti-

tuido por Marco Horacio. El cónsul superviviente, Publio Valerio «Poplicola», celebró la victoria de Roma en Silva Arsia con un regreso y una procesión triunfales, en la que subió en carro hasta el Capitolio, la colina central y sagrada de Roma, antes de pronunciar una emotiva elegía sobre el cuerpo de Bruto. También intentó calmar los temores de que tuviera la ambición de derrocar la república para convertirse en rey. El pueblo señaló hacia la casa de Poplicola, cada vez más engalanada con ricos adornos, y sus similitudes con la anterior residencia de Tarquinio, ahora demolida. En respuesta, Poplicola, «el amigo del pueblo», ordenó que aquella misma noche demolieran su casa y se pasó el resto del consulado sin hogar y pidiendo a los amigos una cama para pasar la noche. Este acto extraordinario de humildad tuvo un gran éxito en las elecciones: Poplicola fue elegido cónsul cuatro veces entre 509 y 504 a.C.

No obstante, aplastar las ambiciones de Tarquinio el Soberbio no era el único desafío militar de Roma. Los años finales del siglo VI y los primeros años del siglo V contemplaron una Italia sometida a una gran desestabilización. Los etruscos, a pesar de su poder, estaban cada vez más amenazados por hordas de galos invasores procedentes del norte. Al mismo tiempo, las tribus montañosas del centro de Italia, como los sabinos, los volscianos y los ecuos, empezaron a descender hacia las llanuras fértiles ocupadas por Roma y su vecinos latinos.

Roma tenía una larga historia con los sabinos. Según el mito, Rómulo, el fundador de Roma, había invitado a los sabinos a compartir un festival romano, durante el cual los hombres romanos habían secuestrado a las mujeres sabinas y las habían obligado a casarse con ellos para aumentar la población de Roma. Este ultraje, conocido como el rapto de las sabinas, había provocado una guerra, hasta que se pudo establecer un acuerdo de paz, en el que el rey sabino llegó a gobernar en Roma des-

pués de Rómulo. Ahora, siglos después, romanos y sabinos estaban de nuevo en guerra.

Como cónsul, Poplicola parecía bien situado para enfrentarse a la situación: uno de sus ancestros supuestamente había ayudado en la reconciliación entre romanos y sabinos en la época de Rómulo. Las victorias militares iniciales contra los sabinos permitieron que Poplicola llegara a otro acuerdo legendario: convenció al líder de los sabinos —Attus Clausus de la ciudad de Regillum— para que se mudase a Roma con su familia y sus 5000 súbditos. Roma se volvía a beneficiar del aumento de población. Pero hubo mucho sabinos (sin mencionar otras tribus de montaña) que no se pudieron neutralizar de la misma manera, y que siguieron amenazando no solo el territorio de Roma, sino también la propia supervivencia de Roma. Poplicola murió luchando contra los sabinos en 503 a.C. y fue enterrado en el lugar donde se elevaba la casa que había ordenado demoler.

Mientras los sabinos amenazaban Roma, el persistente Tarquinio el Soberbio convenció a otro rey etrusco, Lars Porsena de Clusium, para que atacase Roma con una fuerza aún mayor en 508 a.C. Polibio, que escribió 300 años después, es la primera fuente antigua que explica cómo el rey etrusco llegó hasta las puertas de la ciudad, pero otras fuentes antiguas ofrecen relatos contradictorios de lo que ocurrió a continuación. Tácito y Plinio afirman que Porsena consiguió capturar Roma, obligándola a entregar territorios, rehenes y poder a los etruscos durante algunos años, antes de que Roma consiguiera finalmente deshacerse del yugo etrusco y restablecer la república.[16] Pero otras, incluido Polibio, hablan de una defensa heroica y victoriosa de la ciudad y de la república, en la que tanto el ejército romano como algunos romanos individuales jugaron un papel destacado.

Entre los comandantes romanos que se enfrentaron a Porsena se encontraba Publio Horacio Cocles «el Cíclope», sobrino del cónsul Marco Horacio y conocido como «el Cíclope» porque había perdido un ojo en combate. Este impedimento no detuvo a Cocles en su defensa heroica del puente de madera sobre el Tíber, que conducía a la puerta Sublicia cerca del centro de Roma, hasta que el resto del ejército romano se pudo retirar tras las murallas de la ciudad y el puente fue destruido. Herido, Cocles saltó al Tíber, con la armadura completa, e intentó nadar hacia la orilla, pero se ahogó.[17] Livio duda de esta historia, pero tanto Dionisio de Halicarnaso como él relatan una versión aún más heroica, en la que Cocles utilizó los cuerpos de los muertos como escudo y lanzó contra los etruscos todas las armas que pudo encontrar, dando vueltas como un hombre a punto de suicidarse llevándose consigo a todos los que pudiera, hasta que finalmente, lleno de heridas, saltó al Tíber y salió en la orilla, desde donde fue llevado en una procesión triunfal a través de Roma y cubierto de honores.[18]

Tanto Polibio como Livio recogen que Lars Porsena fue rechazado pero no derrotado por la hazaña de Cocles. No obstante, se sintió impresionado por esta muestra de valor romano. Tras las valerosa salvación de Roma por parte de Cocles, Cayo Mucio Escévola (como sería muy pronto su título completo), un aristócrata romano, fue capturado en el campamento de Porsena cuando intentaba asesinar al rey etrusco. Cuando lo arrastraron ante Porsena, según Livio, Mucio dijo:

> Soy tu enemigo y como enemigo te habría matado; puedo morir con tanta resolución como puedo matar: tanto hacerlo como soportarlo es la manera romana. No soy el único de llevar a cabo esta resolución en tu contra: detrás de mí se encuentra una larga fila de hombres que buscan el mismo honor. Por eso guárdate, si crees que vale la pena seguir en una lucha en la que debes luchar por tu vida hora tras hora con un enemigo armado que siempre está a tu puerta. Así es la guerra que nosotros, la juventud romana, declaramos contra ti. No temas filas apretadas, ninguna batalla; cada vez será entre un solo enemigo y tú.[19]

En respuesta, Porsena ordenó que Mucio fuera asado vivo hasta que revelara todos los detalles del complot de Roma; ante esta amenaza, Mucio, por voluntad propia, metió la mano en el fuego para mostrar su desprecio por el dolor que Porsena amenazaba con infligirle. Sorprendido por dicho acto, Porsena dejó que Mucio se fuera, diciendo:

> Invocaría bendiciones sobre tu valor, si dicho valor se ejerciera por mi patria; como no es posible, te libero de las penalidades de la guerra y te libero ileso y a salvo.[20]

Mucio regresó a Roma, donde se ganó el apodo de «Escévola» —que significa «zurdo»— junto con muchos honores, por su valor temerario y su devoción por la causa romana. Porsena, valorando su alianza con Tarquinio frente al respeto por el valor romano y su preocupación por lo que tardaría en conquistar a semejante pueblo, aceptó cerrar un tratado de paz con Roma.

Pero los esfuerzos de Tarquinio por recuperar el trono no cesaron. Hacia 496 a.C. (se discute la fecha exacta) una alianza de ciudades latinas, tradicionalmente aliadas de Roma, fue a la guerra contra la ciudad bajo el mando de un Tarquinio anciano y su último hijo superviviente, Tito. Los dos bandos se encontraron en el lago Regilo en el territorio de Túsculo al sudeste de Roma. Al mando de las fuerzas romanas se encontraba un hombre llamado Aulo Postumio, que había sido nombrado dictador en Roma. Este puesto había surgido poco después de la creación de la república, en reconocimiento del hecho de que en momentos de grandes problemas —de los que los inicios de la república parecía que iba bien servida— resultaba crucial disponer de una cadena de mando clara y no retrasar el proceso de toma de decisiones. El hecho de tener dos cónsules —los dos timoneles del estado—, ayudados por el Senado, estaba muy bien, pero cuando parecía que estaba en juego la supervivencia de Roma (según se argumentaba), entonces el estado ne-

cesitaba nombrar una sola cabeza con poderes de emergencia para lograr un objetivo determinado, después de lo cual renunciaría a ellos.

Se dice que cuando las dos fuerzas rivales se enzarzaron en el lago Regilo, el celo del ejército romano se agudizó porque eran conscientes de que se enfrentaban al último rey de Roma y a su último descendiente vivo: así que tenían la oportunidad de erradicar el linaje y cerrar de una vez por todas ese capítulo de su historia. Postumio se encontraba en las primeras filas de Roma, animando a sus hombres. Tarquinio el Soberbio también se encontraba en un lugar destacado e intentó cabalgar directamente contra Postumio y matarlo, pero fue rechazado y lo obligaron a retirarse. A pesar de este fracaso, la batalla se inició a favor de Tarquinio y sus aliados. Postumio —viendo que incluso los soldados romanos más ansiosos por matar al rey se estaban retirando— ordenó a su guardia personal que matase a todo romano que se retirase. Según Livio, esta orden obligó al ejército romano a volver al ataque con vigor renovado, pero no era suficiente. Desesperado, Postumio pidió a su caballería aristocrática que desmontase y luchase a pie al lado de los agotados soldados romanos. El resultado fue que todas las tropas compartieron los mismos riesgos hombro con hombro, y esto revitalizó los corazones romanos y empezaron a rechazar a Tarquinio y sus hombres. Ofreciendo una recompensa para los primeros que entrasen en el campamento latino, Postumio dirigió una victoriosa carga final.

Construir una república que funcione

Dichos triunfos transformaron Roma en la comunidad más grande, más rica y más poderosa del Lacio a principios del siglo V a.C. Como consecuencia, el corazón público y en especial religioso de la ciudad fue mucho más engalanado durante los primeros treinta años de la república. Hubo un impulso a la construcción de templos en Roma entre 509 y 480, con edifi-

cios levantados en honor de Júpiter, Juno y Minerva, Saturno (utilizado también como tesorería de la ciudad), Ceres, Liber y Libera, Mercurio y los Dioscuros: los hermanos gemelos Cástor y Pólux. Este último templo, prometido por Postumio tras la victoria en el lago Regilo y completado por su hijo, era especialmente grande, con una planta de 32 x 50 metros. Los templos romanos, a diferencia de los griegos, con frecuencia se levantaban sobre un gran podio con una escalinata enorme en la parte delantera. La escalinata y el podio en la parte delantera del templo de Cástor y Pólux en el Foro era tan elevada —aproximadamente 7 metros de altura— que se utilizaba como plataforma desde la que los oradores se podían dirigir a la multitud, y el templo en sí mismo se usaba, a veces, como lugar de reunión del Senado.

Semejante frenesí de grandes proyectos de infraestructuras cívicas inmediatamente después del establecimiento de la república no se iba a repetir durante el resto del siglo, porque las batallas de Roma no habían terminado. A lo largo del siglo V a.C. Roma tuvo que probar constantemente su valía ante los ataques de comunidades vecinas como los sabinos, los ecuos y los volscianos, así como de los etruscos, porque cada uno de estos grupos intentaba mantener y ampliar su área de influencia. Roma estuvo en guerra casi cada año de este periodo. En 390 a.C. la ciudad fue saqueada por los galos del norte. El dominio final de Roma sobre Italia —sin mencionar el resto del Mediterráneo— fue la consecuencia de una lucha larga y dura en la que el resultado estuvo muchas veces precariamente en el fiel de la balanza.

Además, la república recién nacida también tuvo que responder a las dificultades y las demandas internas que provoca la guerra perpetua. Poco después de las victorias iniciales contra Tarquinio el Soberbio, los soldados de Roma regresaron a casa para encontrarse financieramente desposeídos. Mientras

que se habían cambiado los reyes por cónsules electos, poco más había cambiado en el sistema político romano desde la época de Servio Tulio. Aún se practicaba la esclavitud por deudas, que había sido abolida por Solón un siglo antes. La falta de alimentos era habitual y la vitalidad económica de Roma se veía dificultada por la poca capacidad comercial, debida a la siempre presente amenaza que representaban sus vecinos hostiles (durante este periodo hubo una reducción notable en Roma de la cerámica griega importada); mientras que una población en crecimiento representaba más bocas que alimentar y unas tensiones crecientes sobre la distribución de tierras. Roma, a pesar de todos sus éxitos iniciales, se estaba convirtiendo rápidamente en un lugar peligroso.

La situación llegó a un momento culminante cuando la infantería de Roma —la más baja de sus clases sociales— salió de la ciudad en protesta por la esclavitud por deudas y acampó en una colina cercana. Como explicó más tarde con entusiasmo el historiador romano Salustio:

> El Senado abusaba de la plebe [las clases sociales inferiores] como si fueran esclavos, y amenazaban sus vidas y sus cuerpos como si los senadores fueran reyes… La plebe, presionada por su salvajismo y por las deudas, mientras al mismo tiempo tenían que soportar el pago de tributos y el servicio en guerras constantes, ocupó el Monte Sacro y el Aventino en armas…[21]

Teniendo en cuenta que Roma estaba en guerra y necesitaba desesperadamente su ejército, el Senado envió con rapidez a uno de los suyos, Menenio Agripa, que era un general victorioso, para que encontrase una solución. Livio afirma que Menenio argumentó que la *res publica* romana era como un cuerpo en el que el tronco y las extremidades no podían sobrevivir el uno sin las otras: el tronco necesitaba las extremidades para conseguir alimentos, pero a su vez alimentaba a las extremidades. Si las extremidades dejaban de alimentar al tronco, poco

después también ellas se debilitarían. La *res publica* debía seguir unida.[22]

El resultado del acuerdo de la colina no fue tanto la erradicación de la pobreza y de las deudas en la sociedad romana, como la inserción en el nuevo sistema republicano de gobierno de representantes que cuidarían de los intereses de las clases bajas. Hasta este momento todos los magistrados de Roma eran seleccionados entre los miembros del Senado aristocrático, que no elegía nadie. Pero hacia 494-493 a.C. se eligieron los dos primeros magistrados en representación de los órdenes inferiores, con poder de veto sobre cualquier acción propuesta por el gobierno que considerasen contraria a los intereses del pueblo que representaban. Estos magistrados eran sacrosantos —lo que significaba que era un crimen muy grave hacerles daño de cualquier manera— y eran responsables de la convocatoria de asambleas especiales solo para los plebeyos, que se celebraban en un espacio abierto junto al Foro llamado el Comitium, donde una estatua de bronce del heroico Cocles presidía las reuniones.

Estos nuevos magistrados eran conocidos como los «tribunos de la plebe». El cargo tenía tan integrado el sentido de poder popular que el término «tribuno» lo sigue teniendo en las democracias y el periodismo modernos. Pero en la antigua Roma la elección de los tribunos de la plebe marcaba una dicotomía incómoda —el llamado «conflicto de los órdenes»— en la sociedad republicana romana entre la plebe y los patricios. Los patricios procedían de algunos clanes aristocráticos específicos (en latín, *gentes*), mientras que la plebe se definía como… bueno, como todos los demás. Representaban los dos lados opuestos de una lucha social y política continuada para alterar el equilibrio de poder dentro de la república, que persistirá durante la mayor parte de su existencia, con relaciones que con frecuencia eran tensas.

Por ejemplo, algunas fuentes afirman que Cayo Marcio Coriolano (más tarde protagonista de una tragedia de Shakespeare) era descendiente de uno de los primeros reyes romanos, y no consiguió ganar las elecciones al consulado principalmente porque la plebe desconfiaba de él. Posteriormente, durante una época de hambruna, Cayo Marcio planteó que los cargamentos de grano llegados desde Sicilia no se entregasen a la plebe hasta que renunciase a su derecho a tener tribunos. El resto del Senado le negó el apoyo a su compañero aristócrata, fue llevado a juicio por los tribunos y exiliado de Roma.

La relación disfrutó de momentos más armoniosos: otros aristócratas disfrutaron del apoyo plebeyo y fueron reelegidos para el consulado numerosas veces. Más aún, los agrupamientos dentro de la ciudadanía romana se dividían con muchos más matices que simplemente plebeyos y patricios. Como muchos aristócratas y muchas casas ricas en Roma no formaban parte necesariamente de uno de los clanes especiales que los convertían en patricios, los plebeyos tenían su propia «élite», y eran estos hombres los que estaban al frente de la batalla por más poder político. En contraste, el gran número de verdaderos pobres urbanos y rurales en Roma y los alrededores —los que se encontraban en la clase social más baja— eran, aunque técnicamente plebeyos, normalmente meros espectadores de este conflicto.

Un aumento de las tensiones políticas y sociales entre plebeyos y patricios estalló de nuevo en la década de 460 a.C. Los tribunos de la plebe bloquearon toda la legislación durante cinco años, mientras exigían que se definieran con mayor claridad los poderes de los nuevos cónsules. Los cónsules patricios disfrutaban de una amplitud de poderes excepcional: eran, por ejemplo, los árbitros e intérpretes últimos de todas las leyes. El intento en 457 a.C. de apaciguar a los tribunos aumentando su número de dos a diez fue un fracaso, y el veto a la legislación

siguió durante tres años más. Finalmente, en 454 a.C., los tribunos propusieron que se revisase todo el marco legal del estado, se codificase y publicase. En la búsqueda de alternativas y comparaciones, un comité de tres hombres elegidos para realizar la revisión se volvieron hacia Grecia y hacia Atenas. Incluso visitaron la ciudad para estudiar cómo las reformas de Solón se habían desarrollado hasta convertirse en la democracia directa en funcionamiento que ahora gobernaba en la ciudad.

Atenas no había sido la única ciudad en experimentar con los principios de la igualdad en la ley y el orden comunitarios durante los siglos VII y VI a.C. De hecho, existían ciudades con diferentes tonalidades del proceso democrático que estaban más cerca de Roma en aquella época, entre ellas las colonias griegas en Sicilia, donde la ciudad de Siracusa, por ejemplo, parece que había establecido un sistema de ostracismo político que era muy parecido al de la Atenas democrática. Pero lo que atrajo a Roma hacia Atenas —además de sus relaciones comerciales y el gusto romano por las copas atenienses— era sobre todo el hecho de que, hacia 454 a.C., Atenas era de lejos el ejemplo de mayor éxito de una ciudad democrática en el Mediterráneo. Su democracia había resistido al poder aparentemente imparable de los persas y ahora estaba a la cabeza de un imperio floreciente en el Egeo.

Buscando respuestas al otro lado del mar

¿Qué recibió a los delegados romanos que llegaban a Atenas cuando pusieron pie a tierra en el puerto del Pireo? Habrían visto un centro de negocios muy ajetreado, con barcos atracados de todo el Mediterráneo. Entre los barcos mercantes en los diferentes puertos naturales del promontorio del Pireo, los visitantes romanos sin duda se sintieron impresionados por la visión de la formidable flota de guerra de Atenas. Esta armada de *trirremes* (con el espolón frontal endurecido con bronce, para embestir y destruir los barcos enemigos) era el brazo armado

del floreciente Imperio ateniense. La formidable flota se cimentaba en las minas de plata bajo el control de Atenas, que se empezaron a explotar bajo el tirano Pisístrato y fueron desarrolladas por la naciente democracia. Crucial en este proceso de desarrollo habían sido las invasiones persas de Grecia en 490 y 480-479 a.C.

Poco después de establecer la democracia, Atenas había enviado un número pequeño de barcos a ayudar en una rebelión contra el gobierno persa de las ciudades griegas situadas a lo largo de la costa occidental de Asia Menor. La rebelión fue aplastada, pero el rey persa, Darío, decidió que Atenas debía recibir una lección y que Grecia —una extensión de tierra en los márgenes de su poderoso Imperio persa— debía quedar bajo su dominio. Al planear la campaña, Darío recibió la ayuda de Hipias, el exiliado tirano de Atenas; y en 490 a.C. las fuerzas persas desembarcaron a unos 42 kilómetros de Atenas en la bahía de Maratón.

La batalla que siguió fue una victoria sorprendente para Atenas en la que, según fuentes posteriores, solo tuvo 192 bajas, que fueron enterrados todos juntos en un único túmulo honorífico que aún se puede ver orgulloso en la actualidad. Los restos del ejército persa subieron a sus barcos y acabaron regresando a Asia Menor. Darío murió insatisfecho y su hijo Jerjes ocupó el trono con la intención de alcanzar el objetivo de su padre. En 480 a.C. Jerjes regresó con sus enormes ejército terrestre y flota para aterrorizar Grecia y destruir Atenas. Muchas ciudades griegas decidieron someterse; incluso el oráculo de Delfos dijo en un principio a una delegación ateniense que toda resistencia era inútil. En la atmósfera cargada en la asamblea pública democrática de Atenas, en la colina Pnyx frente a la Acrópolis, el pueblo de Atenas debatía qué debían hacer. En el centro del debate se encontraba el segundo consejo del oráculo de Delfos: confiar en «sus murallas de madera». ¿Qué sig-

nificaba? Para algunos, invocaba la antigua empalizada de madera que rodeaba la Acrópolis; quizá los dioses los protegerían si se refugiaban una vez más en la fortaleza sagrada e impenetrable en el corazón de la ciudad. Pero para otros, el oráculo se refería claramente a las murallas de madera de sus barcos. El debate se enconó, pero al final ganaron los barcos. Los atenienses abandonaron su ciudad, con mujeres, niños y ancianos retirándose a la isla de Salamina frente a la costa ateniense, y todo hombre capaz tomó su remo.

Los atenienses se vieron obligados a contemplar cómo ardía su ciudad mientras los persas recorrían sus calles. Jerjes colocó su trono en las colinas que dominaban la bahía de Salamina, intentando saborear cada instante del triunfo que esperaba que conseguiría su flota persa, que superaba ampliamente en número a la ateniense. Lo que ocurrió a continuación se ha convertido en leyenda: una de las batallas más mortíferas de la historia naval, decidida por un brillante golpe estratégico.

En cuanto atrajeron a los persas al estrecho angosto entre Salamina y el continente, su superioridad numérica quedó en nada. Los atenienses conocían muy bien esas aguas poco profundas. Sus barcos llevaban poco tiempo navegando, así que no iban lastrados por el agua y se movían y giraban con mayor rapidez. El resultado fue una victoria aplastante para Atenas, con la mayor parte de la flota persa embarrancada o hundida y unos 40 000 marineros persas ahogados. Jerjes, que había presenciado esta catástrofe desde las alturas, se retiró de su observatorio y partió de Grecia poco después, abandonando a su ejército de tierra, que fue derrotado por una coalición de ciudades griegas al año siguiente.

La victoria en Salamina dio a Atenas el impulso para presentarse como el candidato natural para dirigir la alianza de las ciudades y los estados griegos. Dicha alianza, aunque deseaba vengarse de Persia allí donde pudiera, era esencialmente de na-

turaleza defensiva, y la flota de Atenas era vital para ella, porque sus *trirremes* se extendían por el Egeo. Pero en los años entre Salamina y la llegada de los embajadores romanos, el papel de Atenas se había transformado. En 454 a.C., Atenas decidió trasladar la tesorería comunitaria de la alianza desde su ubicación neutral en la isla de Delos, en medio del Egeo, hacia Atenas, lo que muchos interpretaron como el momento en que los atenienses reclamaron el Egeo como su imperio.

Los embajadores romanos, a medida que se acercaban al centro de la ciudad, habrían viajado a lo largo del corredor recién fortificado que unía la ciudad y el puerto, enmarcado por la alta y protectora «muralla larga», que aseguraba que Atenas tendría acceso a su poderosa flota, además de beneficiarse de un suministro constante de alimentos y bienes a medida que llegaban al puerto. En medio del ruido de carros, animales, contenedores crujientes y personas que reverberaban en este corredor, los embajadores se habrían abierto camino hacia la ciudad que aparecía cada vez más resplandeciente con el botín imperial. En su centro, imperturbable, se encontraba la Acrópolis. Los persas habían quemado los templos y los atenienses habían jurado que no los reconstruirían hasta que se hubieran vengado, de manera que los restos de mármol y caliza calcinada marcaban el horizonte como un recordatorio amargo de lo que para los atenienses era una tarea sin finalizar. (Al cabo de cinco años Atenas firmaría un tratado de paz con los persas y lo llamaría una victoria, empezando después a trabajar en la construcción del Partenón, financiado por los impuestos pagados por su imperio).

Una vez llegados a los alrededores del ágora, en la que se situaba la cámara del consejo de la democracia y la oficina del magistrado principal, donde se publicaban las copias de todas las leyes atenienses —unas leyes que estaban tan ansiosos por consultar—, la delegación romana sería consciente de que se

encontraba en medio de una ciudad al borde de una edad dorada. Provenientes de una ciudad continuamente amenazada por la guerra —capaz de sobrevivir pero sin derrotar definitivamente a sus muchos enemigos, gobernada por un sistema político de la misma época que el ateniense pero al que faltaba una cohesión interna comparable o un poder similar más allá de sus fronteras—, estos visitantes romanos seguramente se empaparon de este palpitante corazón de la democracia y del imperio atenienses y sintieron una profunda envidia.

El sistema democrático de Atenas había recibido un refuerzo de hierro con su respuesta ante las invasiones persas. Cuando Darío desembarcó en Maratón, la democracia se encontraba en su infancia, pero la victoria lograda por las filas de hoplitas (soldados de infantería) formadas por ciudadanos atenienses, había impulsado la confianza en el nuevo sistema, que había determinado la organización de las unidades militares de la ciudad. No obstante, mucho más importante fue la victoria de Salamina: una batalla que no fue ganada por aristócratas montados sobre caballos muy caros, o ni siquiera por ciudadanos acomodados que se podían permitir una armadura de hoplita, sino por la fuerza bruta de los hombres que tomaron los remos para mover los *trirremes*. En medio del sudor y el hedor de las galeras a remo, las clases más bajas de los ciudadanos atenienses habían forzado hasta el último músculo para salvar su ciudad. No es un accidente que en los años posteriores a Salamina, se empezase a usar la palabra *demokratia*, y que aumentase el ritmo de la evolución política ateniense, de manera que en 454 a.C. cada ciudadano tenía el mismo derecho de hablar en la asamblea y de servir en el consejo de gobierno. Incluso los magistrados principales se elegían por sorteo, en lugar de por votación, de entre todos los ciudadanos masculinos. Se cree que dos tercios de los ciudadanos de Atenas —quizá 50 000 perso-

nas en aquella época— participaban al menos una vez en su vida en el consejo supremo.

La guerra, por supuesto, había sido un rasgo constante del entorno más inmediato de Roma: la ciudad estaba en guerra todos los años, con frecuencia para asegurarse su supervivencia en el siglo turbulento tras la fundación de la república. En cierta forma esta presión había empujado a Roma en la misma dirección que Atenas. La amenaza incesante de la guerra había obligado al Senado romano a realizar concesiones rápidas a las masas, como la creación de los tribunos de la plebe, porque por ellos mismos no podían asumir la pérdida de tantos hombres.[23] Pero por el otro lado, también fue el espectro de la guerra lo que animó al establecimiento de un sistema político en el que la capacidad de defender la ciudad traía consigo un mayor peso en los asuntos políticos. Por eso, aunque Roma había llegado a renunciar a los reyes, un hombre podía recibir poderes dictatoriales —aunque solo fuera temporalmente— para proteger la ciudad. Los hombres que asumieron dicha autoridad por lo general no mostraron ninguna inclinación a aferrarse a ella, una vez cumplido con su deber.

En 458 a.C. Roma se encontró simultáneamente en guerra con los sabinos y con los ecuos. Uno de los cónsules de Roma fue asediado y, en pánico, el Senado y el otro cónsul nombraron un dictador: Lucio Quincio Cincinato. Este aristócrata, que se había opuesto constantemente a otorgar más derechos legales a los plebeyos, lo había perdido todo cuando su hijo fue condenado por una acción agresiva contra los tribunos de la plebe. Ahora dirigía una pequeña granja a las afueras de la ciudad y estaba arando cuando llegaron unos mensajeros para informarle de que había sido nombrado dictador. Cincinato se cambió la toga y, sin entretenerse, se unió a la lucha por la supervivencia de Roma. Al cabo de quince días había reunido a todos los hombres capaces de luchar, había aplastado a los

ecuos en batalla, había renunciado a la dictadura y había regresado al arado sin acometer ninguna acción para alterar el *statu quo* político: realmente el modelo de servicio a Roma.[24]

En consecuencia, la guerra generaba héroes como Cincinato, pero también servía para propagar un código de valores a través de los cuales las élites romanas por lo general se afanaban en defensa de su comunidad, ganándose así la gratitud y el respeto de la masa del pueblo.[25] Crucialmente, todas las batallas importantes para la supervivencia de Roma se libraron en tierra. No existió una equivalente de Salamina en la imaginación romana: no hubo ningún momento en que el destino recayó con tanta fuerza, o se ejerció con tanto heroísmo, en las clases inferiores de la sociedad. Por consiguiente, la guerra se convirtió en una manera de demostrar méritos en un sistema social jerárquico en el que las clases más ricas justificaban su predominio político por las demostraciones de valor en la defensa del estado.

Los embajadores romanos en Atenas no estaban interesados en llevarse de regreso a Roma un modelo que estableciese una democracia directa. De hecho, debieron de quedar sorprendidos de que los atenienses utilizasen las suertes para decidir quién se sentaba en los jurados y en los consejos supremos o quiénes servían como magistrados principales. Algunos académicos (en especial Fergus Millar) han afirmado que la república de Roma —en particular en su etapa posterior en los siglos II y I a.C.— se podría llamar una democracia, en especial desde que no existía ningún límite de propiedades para votar en las elecciones de Roma.[26] Pero en realidad —como hemos visto y como afirma Polibio— la constitución de Roma se basaba más en un equilibrio de la voluntad y el poder de las diferentes secciones de la sociedad.

Todo el mundo tiene su lugar

La idea que Roma concebía de su sociedad como una entidad formada por secciones diferentes y distintas es crucial para comprender el contraste entre la Roma republicana y la Atenas democrática. Hemos visto antes cómo la *res publica* romana era descrita como un cuerpo en el que el tronco y las extremidades no podían sobrevivir el uno sin las otras. Este tipo de argumentos, que también veremos aparecer en relación con la antigua sociedad india en la tercera parte de este libro, nunca apareció en el pensamiento político de los que contemplaban la democrática Atenas. Mientras que Roma pensaba en términos de diferentes secciones de la sociedad/el cuerpo que realizaban funciones diferentes y distintas para que la comunidad pudiese funcionar, en Atenas existía más bien una superposición entre los papeles desempeñados por los miembros de la comunidad. En Atenas un ciudadano era un votante en la asamblea, un miembro potencial del consejo de la *boule*, un hoplita en las filas del ejército y/o un remero en la flota, un candidato potencial para el puesto de *arconte* principal y un miembro de los jurados en los tribunales de justicia de la ciudad. Cada ciudadano ateniense ejercía una multitud de papeles para asegurar que la comunidad pudiera sobrevivir. Como consecuencia, ninguna parte de la sociedad ateniense se pudo considerar realmente como parte de un cuerpo separado que solo ejerciera una función.

Lo que interesó a los visitantes romanos fueron las reformas y los códigos legales de Solón, redactados 150 años antes e inscritos en la oficina del magistrado principal en el ágora. La «vía media» de Solón, sus soluciones equilibradas para la sociedad, su principio de *eunomia* o «buen orden», que tanto gustaban a Aristóteles, también tenían mucho sentido para los romanos de 454 a.C. Las reformas de Solón fueron posteriormente resumidas por el orador Cicerón como *concordia ordinum*: una unidad

y concordia de objetivos entre los órdenes de la sociedad, que Cicerón llegó tan lejos de compararla con la música:

> Como en el caso de los instrumentos de cuerda o las flautas o cantar, se debe mantener una cierta armonía entre los diferentes sonidos… y esta armonía, que surge de la fusión de notas muy diferentes, aun así está en unidad y concordia, así una *civitas* [comunidad política] se vuelve armoniosa por el acuerdo común de los elementos más diferentes a través de la fusión de los órdenes más altos, más bajos e intermedios como si fueran notas musicales. Lo que los músicos llaman armonía en una canción es la concordia en el estado, la unión más fuerte y mejor para la seguridad de un estado, y no puede existir de ninguna manera sin justicia.[27]

En este momento de 454 a.C. resulta intrigante imaginar qué pensaba el estado de Roma del estado de Atenas y viceversa. En el medio siglo transcurrido desde que empezasen sus revoluciones, se habían enfrentado a desafíos parecidos, habían albergado aspiraciones similares y habían desarrollado sistemas políticos muy diferentes. Por el lado romano debía existir un buen nivel de envidia: Atenas estaba a punto de controlar el Egeo y reconstruirse en un mármol brillante y resplandeciente. Roma, mientras tanto, estaba atrapada en un punto muerto político, en la que no se había tomado una decisión durante años, y seguían sufriendo ataques regulares por parte de sus vecinos que amenazaban su supervivencia.

Sospecho que la actitud de Atenas hacia Roma era de perplejidad. Como hemos visto, los historiadores griegos de la época estaban muy concentrados en Clístenes como la figura heroica de su historia política, hasta el punto que Tucídides no hace ninguna referencia a Solón. Así que cuando los atenienses vieron el interés de los romanos en los códigos legales de Solón, quizá su reacción fue de sacudir la cabeza y preguntarse por qué los romanos no levantaban la vista y contemplaban la vitalidad increíble de la democracia directa a su alrededor. No sabían que en el siglo siguiente muchos de ellos iban a pedir un gobernante sabio y justo para que tomase el control.

Desde luego los comisionados romanos se tomaron en serio su misión de recogida de datos en Atenas. La misión duró tres años, hasta que en 451 a.C. el comité de los tres presentó su informe ante una comisión de diez patricios (un *decenvirato*), que tuvieron un año (durante el cual se renovaban todos los cargos normales del estado) para formular un nuevo código legal para el funcionamiento de la república, y con el que debían estar de acuerdo todas las partes.

El resultado fue un conjunto de diez leyes o «tablas», que es como fueron conocidas. Dos tablas más fueron añadidas por otra comisión al año siguiente, y esta incluía algunos plebeyos. Pero parece que esta comisión se negó a disolverse al final de su mandato, comportándose con arrogancia, incluso tiránicamente, hasta el punto que los *decenviri* se ganaron el temido apodo de «Los Diez Tarquinios». De hecho, en un episodio que recordaba terriblemente el intento de violación de Lucrecia que condujo al derrocamiento de la monarquía, el líder del *decenvirato* Apio Claudio incluso intentó violar a una joven, que después fue asesinada por su propio padre para salvarla de mayores desgracias. Una vez más la plebe de Roma se puso en pie y marchó fuera de la ciudad para protestar desde la misma colina que habían ocupado en 494 a.C.

Los Diez Tarquinios fueron finalmente depuestos y castigados al año siguiente, 449 a.C., bajo los cónsules L. Valerio Potito y M. Horacio Barbato. Pero la consecuencia de este periodo fue el documento legal más antiguo publicado por la República romana que ha sobrevivido. Conocido colectivamente como las Doce Tablas, este código intentaba combatir el abuso del poder individual; reconocía la naturaleza sacrosanta de una serie de magistrados; aseguraba que todos los romanos tenían el derecho a apelar cualquier decisión de un magistrado; y otorgaba poder legal a las decisiones de la plebe en sus propias asambleas; mientras que también contenía una amplia variedad de

reglas sobre todo, desde lo que había que hacer con los cadáveres hasta quién se podía casar con quién. Pero mientras este código nuevo pretendía calmar las tensiones entre los diferentes grupos políticos y sociales dentro de la república, también sirvió para cimentar con mayor firmeza la distinción entre quién era «plebeyo» y quién era «patricio»: un patricio, por ejemplo, tenía prohibido casarse con una plebeya.

Para Polibio, el desarrollo de las Doce Tablas representa un punto de inflexión crucial en la historia de Roma, quizá incluso más significativo que el derrocamiento de la monarquía medio siglo antes.[28] ¿Por qué? Porque ofreció a Roma lo que Polibio creía que era el mejor modelo de gobierno político: una constitución mixta con aspectos monárquicos (los cónsules), aristocráticos (el Senado) y democráticos (la *comitia centuriata* y el *concilium plebis*), y además definía derechos y responsabilidades para cada grupo dentro del sistema según lo establecía la ley.[29] Mientras que Herodoto podía afirmar que la democracia había convertido a Atenas en una potencia militar porque todo el mundo luchaba ahora por sí mismo y por su forma de vida, Polibio replicaba que la mezcla de elementos de Roma funcionaba, no solo porque fundía las capacidades y las habilidades (y el poder financiero) de las diferentes partes de la sociedad romana y aseguraba que trabajaban eficientemente en el seno de una estructura jerárquica, sino que también, y esto era más importante, ninguna clase social podía reclamar el sistema solo para ella o negárselo a las demás.

Lo que convertía a Roma en única —y especialmente poderosa en los siglos que siguieron a 449 a.C.— fue su complicado sistema de controles y equilibrios que mantuvo la creencia en todos los niveles de la sociedad de que tenían más que ganar con el mantenimiento del sistema que con su derrocamiento. Para Polibio, Roma había logrado finalmente, a través de la «disciplina de muchas luchas y problemas», la *concordia ordi-*

num. En la época que escribía Polibio, Roma no tenía ninguna razón de sentirse envidiosa cuando miraba a Atenas, porque estaba a punto de controlar el mundo mediterráneo.[30]

Aun así, se produjeron considerables modificaciones en las leyes de la república en los 250 años entre su código legal y los escritos de Polibio, impulsadas por la lucha continua entre plebeyos y patricios sobre los derechos y el acceso a las magistraturas principales. En 445 a.C., por ejemplo, se levantó la prohibición de los matrimonios entre plebeyos y patricios. En 367 a.C. se cambió la ley para permitir que los plebeyos se convirtieran en cónsules.[31] En 342 a.C. se estipuló que un cónsul debía ser plebeyo. Muchos estudiosos han afirmado que no fue hasta después de este punto —cuando el sistema político de Roma resolvió el conflicto entre sus órdenes— que Roma pudo emprender de verdad la conquista de Italia y el Mediterráneo.[32] En 172 a.C., por primera vez en la historia de Roma, los dos cónsules eran plebeyos: un avance que posiblemente se estuviera preparando desde hacía tiempo, pero con Roma que ahora tenía el impulso de ser la única gran potencia del Mediterráneo, sus grandes ambiciones y la perfección de su sistema político parece que formaron la unión más extraordinaria.

3

China, Confucio y la búsqueda del gobernante justo

Según los rumores el duque Ding, gobernante del estado de Lu, era un hombre que se distraía con mucha facilidad; y en algún momento entre 497 y 495 a.C. se planeó una conjura para distraerlo de la tarea muy seria de gobernar el estado. Las cabezas de algunas de las principales familias aristocráticas de sus dominios le preguntaron al duque Ding si le podían presentar a ochenta de las mujeres más encantadoras que conocían, para que pudiera decidir cuál de ellas era la más bella.[1] Las mujeres fueron fielmente presentadas delante del duque, que —incapaz de apartar los ojos de un desfile tan apetecible— posiblemente no se dio cuenta de un espectador que movía la cabeza con un disgusto muy evidente.

Se trataba del consejero del duque, Kong Fu-Zi («Gran Maestro Kong»), que había nacido como Kong Qiu, pero más conocido en Occidente —gracias a la traducción latina de su nombre por parte de los misioneros jesuitas— como Confucio.[2] Abandonando la sala, las bellezas y al duque, se dice que Confucio entonó una canción sarcástica ante sus discípulos: «La lengua de una mujer le puede costar el cargo a un hombre; las palabras de una mujer le pueden costar la cabeza a un hombre; entonces, ¿por qué no retirarme para pasar mis últimos años como me plazca?».[3]

Es muy posible que Confucio tuviera razones para sentirse desagradablemente menospreciado en más de un aspecto. No se cree que su apariencia física le hubiera ganado demasiados

admiradores: algunas fuentes hablan de él como un individuo alto y llamativo, con un bulto apreciable en la frente, largas orejas pendulares y unos dientes delanteros prominentes.[4] También se dice que su comportamiento era desagradablemente excéntrico: no le gustaba el arroz del mercado público, por ejemplo, y se negaba a sentarse a comer hasta que su esterilla no estaba totalmente recta.[5] Pero ya fuera por razones significativas o completamente superficiales, al empezar el siglo V a.C., Confucio estaba condenado a sentirse como un profeta sin honor en su propia tierra. Su gran renombre e influencia, aunque considerable a lo largo del tiempo, estaba condenada a ser póstuma.

Aunque como historiadores sabemos que el mundo clásico era más profundo y rico que el Mediterráneo —y aunque el novelista del siglo XX Gore Vidal se pueda imaginar para nosotros las reuniones de un enviado persa con Confucio—, a pesar del campo emergente de las comparaciones académicas entre Grecia, Roma y China, ha sido raro que se haya centrado en este momento alrededor del final del siglo VI y el principio del siglo V a.C.[6] En parte porque creemos que Grecia y Roma no tuvieron un conocimiento directo de China hasta finales del siglo IV a.C.[7] Por ello, nos encontramos en el reino pantanoso de la historia comparativa (más que conectiva). Los estudios Grecia-China se han centrado principalmente en la comparación de la historia y el desarrollo intelectual de estas dos comunidades a través de su ética, filosofía y ciencia, más que de su política.[8] Las comparaciones entre Roma y China se han centrado casi por completo en el periodo de los imperios romano y Han chino en el siglo I d.C., época en la que estas dos culturas habían realizado numerosos intentos de enviar diplomáticos a las capitales respectivas. Dichos estudios se han concentrado no en las ideologías políticas inherentes a las culturas romana y chi-

na, sino en la mecánica, los problemas y las oportunidades del imperio, la economía y el comercio.[9]

Al establecer una comparación directa entre la historia de Confucio y las revoluciones en el pensamiento y el gobierno políticos en Roma y Atenas, ofrecemos una historia muy diferente del cambio político. Al estudiar China en el mismo marco temporal en que se estaba desarrollando la democracia en Atenas, y una república en Roma, tenemos la oportunidad de observar un momento no de revolución social, revuelta de las masas y cambio político popular; sino uno en el que un individuo, rodeado por unos pocos seguidores devotos, intentó con calma convencer a los gobernantes de la sociedad para que adoptasen como propia una nueva forma de pensamiento y gobierno políticos, y una nueva formación de la relación del hombre con el hombre.

Más aún —a diferencia de Roma y Atenas, donde los sistemas políticos que acabaron cristalizando no fueron en ningún caso unos objetivos brillantes fijados desde el principio, sino más bien unos compromisos forjados a lo largo del tiempo a medida que lo permitían las circunstancias—, en China Confucio desarrolló sus propias ideas sobre la manera que debía funcionar el gobierno, con el objetivo de ofrecer un lote completo de consejos políticos, jurídicos y morales para los gobernantes de su sociedad. Quizá fuera la primera persona en la historia de China en hacer algo semejante, y aun así siempre afirmó que era el transmisor de ideas del pasado más que un innovador con ideas nuevas.

La situación sociopolítica a la que respondía Confucio tenía muchas similitudes con las circunstancias que dieron nacimiento a las revoluciones políticas en Atenas y Roma. Confucio desarrolló su pensamiento en medio de una época muy turbulenta de la historia china, en muchos sentidos incluso más te-

rrorífica que las guerras que asediaron a Roma y Atenas. Como dice L. Shihlien Hsü:

> La época de Confucio estuvo marcada por el caos político, los movimientos revolucionarios, la degeneración moral, la influencia de demagogos corruptos con cargo… el dominio del anarquismo, el individualismo extremo, el trascendentalismo político, el despotismo militar, el imperialismo egoísta y el mercantilismo inmoral.[10]

Las fuentes y los héroes de la historia antigua china

Como en el caso de Atenas y Roma, nos enfrentamos a problemas similares de disponibilidad de fuentes para conocer en detalle la vida de Confucio, sus ideas y la sociedad en la que vivió. Sobrevive una colección de aforismos atribuidos a Confucio: se trata de *Lunyü*, «Conversaciones» o *Analectas*, compiladas por sus discípulos durante el siglo posterior a su muerte. No obstante, la primera biografía extensa de Confucio fue redactada por Sima Qian y apareció a finales del siglo II a.C., unos 400 años después del punto culminante de la carrera de Confucio.[11] Esta biografía formaba parte de la primera gran historia narrativa de China, que pretendía cubrir los acontecimientos de los 2000 años anteriores.[12]

No obstante, en un contraste feliz con nuestros estudios grecorromanos, disponemos de muchos más textos contemporáneos chinos que han sobrevivido, como el *Chunqiu* o *Anales de primavera y otoño*. Los *Anales*, que posteriormente se pretendió que había compilado Confucio, describen los acontecimientos de finales del siglo VIII hasta principios del siglo V a.C., desde el punto de vista del pequeño estado de Lu, que ocupaba unos 52 000 kilómetros cuadrados y era el hogar de menos de un millón de personas, en una época en que la población de las tierras gobernadas por la dinastía Zhou totalizaban aproximadamente cincuenta millones de habitantes. Los *Anales* muestra un panorama de conflictos y sufrimientos endémicos, y todo ello en un estilo sorprendentemente escueto y preciso: una entrada

de 609 a.C. dice simplemente: «Invierno. Décimo mes. El estado de Lu ha asesinado a su gobernante, Shu Ch'i». Una de 594 a.C. informa: «Invierno. Plaga de langostas». Las noticias de 520 a.C. terminan con brevedad: «La casa real se encuentra en el caos». Y en 479 a.C. las malas noticias se recogen de la misma manera sucinta (y ofrecen una buena prueba de que Confucio no fue, como mínimo, el único autor de los *Anales*): «Verano, un día en el cuarto mes, Confucio murió en el decimosexto año del duque Ai».[13]

Afortunadamente, junto a los *Anales* tenemos el *Zuo Zhuan*, el «Comentario de Zuo», atribuido tradicionalmente a un contemporáneo y discípulo de Confucio, y que cubre el periodo 722-468 a.C. Este es uno de los tres comentarios extensos que aclaran las notas elípticas de los *Anales* y nos ofrecen muchas historias sobre la vida de Confucio. También están cada vez más disponibles para los historiadores de este periodo los descubrimientos de las investigaciones arqueológicas en algunos de los centros principales de la dinastía Zhou.[14] Aun así, volvemos a analizar una época histórica en la que los hechos indudables son pocos y están muy separados en el tiempo, y en la que autores posteriores, incluidos los que estaban muy próximos a los protagonistas de esta historia, no se han explayado demasiado en la representación de este enfrentamiento crucial entre la ideología personal y el gobierno político.

La misión de Confucio en la corte del duque Ding fue intentar enseñar al duque cómo podía ser un gobernante bueno y concienzudo, con la esperanza de que los logros de su ejemplo positivo descenderían en cascada a través de la población. (Como se recoge en las *Analectas* que dijo Confucio: «Si existe un verdadero rey, después de una generación sin duda prevalecerá la humanidad».)[15] Los esfuerzos de Confucio llegaron a su fin con las ochenta mujeres hermosas que apartaron la cabeza del duque de la ardua tarea del gobierno. Pero eso, por supuesto,

no fue un accidente: las familias más poderosas de Lu preferían que el duque fuera un gobernante ineficaz que les permitiera hacer lo que quisieran, y en el mejor de los casos ser una herramienta moldeable para sus propios intereses. Así que Confucio abandonó el estado para ir a un exilio voluntario, ganándose la vida ofreciendo sus consejos y sabiduría a los gobernantes de estados vecinos. Las *Analectas* recogen su descontento: «Cuando la justicia prevalece bajo el cielo, la cortesía, la música y las guerras punitivas fluyen de los hijos del Cielo. Cuando el mal prevalece bajo el cielo, la cortesía, la música y las guerras punitivas fluyen de los príncipes feudales».[16]

El tiempo de Confucio en el corazón del gobierno, por lo que conocemos a través de las fuentes supervivientes, fue breve, solo cinco años. En 501 a.C., a los cincuenta años de edad, fue nombrado para su primer cargo principal de importancia político-administrativa. Como magistrado principal de Zhong Du, el centro de la capital del estado de Lu, se situaba dentro del selecto grupo de los *Ai*: los ancianos, la élite gobernante. Las fuentes no se ponen de acuerdo hasta dónde ascendió a partir de ahí: algunas afirman que se convirtió en ministro de Obras Públicas, o de Justicia. Aparentemente fue el duque Ding en persona quien buscó a Confucio y le otorgó su primer puesto en las filas de los *Ai*.

Pudiera parecer que a los cincuenta Confucio ya era un poco maduro para empezar una carrera en los niveles superiores del gobierno, pero era más joven que Clístenes en la época de la revolución democrática en Atenas. Es más, Confucio dirá más tarde que la experiencia de toda su vida lo había preparado para ese momento, que sus décadas de juventud habían estado dedicadas a conseguir sabiduría. «A los cincuenta —escribió en las *Analectas*— comprendía las leyes del Cielo»[17].

Sin embargo, el poder del duque Ding era débil. El duque era pobre y sus ancestros, durante muchas generaciones, habían si-

do poco más que cabezas ceremoniales del estado. El poder real en Lu estaba dividido entre tres familias influyentes: los Meng-sun, los Shu-sun y los Chi-sun, que ocupaban casi todos los cargos gubernamentales como si fuera una prerrogativa hereditaria. En 517 a.C. el hermano mayor del duque Ding había intentado recortar el poder de las familias, pero fue obligado a exiliarse junto con el joven Ding. A ellos se unió Confucio, impulsado a seguirles por su profunda creencia en la importancia de apoyar al gobernante designado y su disgusto por la usurpación del poder.

No obstante, en 509 a.C. el hermano mayor del duque murió en circunstancias extrañas y se permitió que Ding regresara, junto con Confucio, aunque no se otorgó a ninguno de los dos una influencia política real. Poco después de su regreso, el cabeza de la casa Chi-sun, que había gobernado Lu en ausencia del duque, también murió, dejando un vacío político y desencadenando una comedia negra por la ocupación del poder, durante la cual incluso un mayordomo de los Chi-sun consiguió convertirse en dictador de Lu. Al final el mayordomo huyó temiendo por su vida, y el duque Ding fue capaz de conseguir el control. Invitó a Confucio a entrar en las principales funciones de gobierno, donde Confucio fue reconocido como el consejero principal del duque, hasta el día que las ochenta mujeres hermosas entraron en juego.

La importancia del gobernante individual en la cultura china —y del carácter que debía tener dicho gobernante— queda clara incluso por la forma en que se delimita y analiza la historia china. Tradicionalmente se divide en dinastías, siempre fundadas por un gobernante capaz y virtuoso, cuyos sucesores —según la narración historiográfica— raramente consiguen igualar el modelo del fundador. Al final un sucesor se vuelve tan incapaz de gobernar que su familia y él son sustituidos por un go-

bernante nuevo, fuerte y virtuoso, que funda una dinastía nueva, y vuelta a empezar.

La primera de estas dinastías que se inserta en el registro histórico es la de Xia de 2200 a 1750 a.C., establecida a lo largo del río Amarillo cerca de Luoyang, en la provincia actual de Honan en el centro-oriente de China. Los Xia fueron sustituidos por la dinastía Shang (1755-1122 a.C.), seguida por los Zhou (1122-256 a.C.), después —en realidad tras un periodo intermedio— por los Qin (221-206 a.C.), seguidos de los Han, que gobernaron hasta 220 a.C., ampliaron el imperio hasta cubrir la mayor parte del territorio gobernado en la actualidad por China, y se les estudia cada vez más en comparación con el Imperio romano.

El Libro de los Documentos o *Shujing*, una de las fuentes históricas chinas más antiguas que nos han llegado (que según algunas fuentes posteriores fue escrito por Confucio), es una compilación de escritos retóricos en prosa organizados en épocas dinásticas de la historia antigua y usado como una herramienta esencial para la formulación de la filosofía política a partir de la época de Confucio. Según el *Shujing*, la caída de la dinastía Shang fue casi exclusivamente responsabilidad de la incompetencia de su último líder, entre otras cosas porque su crueldad provocó que sus tropas se amotinaran. Aunque hemos visto algo parecido a esta narrativa de degeneración en la conducta moral de los gobernantes griegos y romanos (pongamos por caso Hipias o Tarquinio el Soberbio) que parecen planificar su propia caída, el Libro de los Documentos explica que en China la pérdida del poder se creía que estaba provocada por la pérdida del mandato de gobernar, que era un regalo del Cielo. [18] Los fundadores dinámicos de la dinastía Zhou que suplantó a los Shang fueron el rey Wen y su hermano el rey Wu, y se cuenta que Wu simplemente tuvo que gritar: «He venido a traer la paz, no a librar una guerra contra el pueblo», tras lo cual el

«sonido de la gente tocando el suelo con la cabeza en señal de sumisión fue como el derrumbe de una montaña».[19]

Se ha atribuido a los reyes Wen y Wu innumerables actos de grandeza filosófica y marcial: se dice que Wen estableció la codificación del Libro de los Cambios, otro de los textos clásicos de la historia antigua china, que actuaba como un manual de adivinación. Wu, que finalmente venció al último rey Shang en la batalla de Muye, se dice que entregó armas a 170 000 esclavos para que luchasen a su lado y que se encaró con muchos soldados Shang, que inmediatamente bajaron las lanzas como señal de que no querían luchar contra él. (Se cuenta que el último rey Shang respondió a su derrota cubriéndose de oro y joyas, y quemándose vivo dentro de la residencia real).

Los Zhou que sucedieron a Wen y Wu siguieron sacando brillo a la reputación de la dinastía. El hijo de Wu, Zheng, aún era un niño cuando subió al trono, pero su tío, el duque de Zhou, que actuaba como regente, no hizo ningún amago de usurpar el poder, sino que se dedicó a aplastar una serie de rebeliones Shang. Estas historias de las virtudes heroicas de Zhou formaron un conjunto esencial de principios que sirvieron de ejemplo para líderes posteriores en la historia china. El gobernante recibía su mandato del Cielo y era responsable ante el Cielo por sus acciones. Por eso su primera preocupación debía ser el bienestar de su pueblo, y si no podía vivir a la altura de estas expectativas, el Cielo —que primero habría mostrado su descontento con portentos— retiraría el mandato y se lo conferiría a otra persona.

La importancia del respaldo divino para gobernar es parecido al énfasis que se hace en la historia inicial de los reyes romanos. No existía una línea de sucesión clara de padre a hijo, sino que cada candidato nombrado por las élites de la ciudad debía ser «poseído» ritualmente y sometido a un juicio de inauguración, durante el cual se preguntaba a los dioses si aceptaban la

elección mediante el envío de una señal favorable. (La palabra «inauguración» tiene en su centro *augur*, el término latino que designa a un sacerdote que interpreta las señales divinas.) Una vez reconocido, el rey gobernaba con autoridad religiosa. E incluso después de exiliar al último rey, la idea del apoyo divino para el poder público siguió presente a través del ejercicio consular del *imperium* —el derecho a controlar y dirigir a los ejércitos y al pueblo de Roma— y en la elección del *rex sacrorum*, para el que debían aparecer portentos favorables.

El apoyo divino también cimentaba el poder de la dinastía Zhou. Como en Grecia o Roma, en China había una letanía interminable de dioses responsables de todos los aspectos particulares de la vida. Pero el más crucial para conservar la autoridad política y militar era uno: el Cielo. El «Cielo», según el pensamiento chino, era en sí mismo una deidad, que tenía su propia voluntad, se podía complacer o enfadar con las acciones humanas, entregaba o retiraba su mandato para gobernar y se tenía que aplacar con sacrificios.

Confucio era un gran admirador de Wen y Wu y del duque de Zhou, por su virtuoso código moral. Creía que habían generado una edad dorada al comportarse de una manera honorable, sabia y justa, forjando de esta manera el *dao*, «el Camino»: una manera de gobernar el estado para que prevalezca el buen orden y la armonía entre los hombres.

En un ejemplo clarificador de hasta qué punto era importante la dinastía Zhou en las historias chinas sobre el gobierno y la sociedad buenos, en el Libro de los Documentos redactado durante este periodo también podemos ver por primera vez la manera en que China se refería a sí misma: *zhongguo*. Esto se puede traducir como «estado/nación central/medio», y es el término principal que se utiliza en las fuentes chinas para referirse a China hasta la actualidad. (Aparece en el nombre oficial de la República Popular China.)[20] *Zhongguo* puede designar la

capital de un emperador concreto; o el grupo de estado en la cuenca del río Amarillo en el corazón de la dinastía Zhou; o todo el territorio y civilización chinos; o, más ampliamente, todo el mundo chino. Y en los siglos siguientes, durante las dinastías Qin y Han de los siglos III y II a.C., apareció otro término que equivalía a *zhongguo: tianxia*, que significa «bajo el Cielo». De la misma manera que se decía que los gobernantes habían recibido su mandato del Cielo, así gobernaban «bajo el Cielo». El premio del buen gobierno, en el pensamiento chino, no jugaba solo un papel central en el mundo, sino en el gobierno de todo lo que había que gobernar.

Decadencia y esperanzas de renovación

No obstante, en la época de Confucio la dinastía Zhou había empezado a imitar el proceso tradicional de lenta decadencia moral, política y militar que se había manifestado en épocas anteriores. Se cuenta que en 524 a.C., cuando Confucio estaba en la veintena, los portentos de disgusto divino por el nivel moral del liderazgo bajo los Zhou habían sido muy evidentes, incluidos tifones y fuegos que recorrieron sin impedimentos cuatro estados diferentes, pero estos malos augurios fueron ignorados.

Los historiadores dividen habitualmente la larga etapa de la dinastía Zhou en dos periodos separados: el de los Zhou Occidentales (1122-771 a.C.) y el de los Zhou Orientales (a partir de 771). Bajo la fuerza de sus primeros reyes carismáticos durante la era de los Zhou Occidentales, el área controlada por la dinastía se amplió de manera impresionante. Pero como consecuencia de esta expansión, el rey tuvo que nombrar gobernantes semiindependientes para mantener el control de diferentes regiones, que no se diferenciaban demasiado de los gobernadores provinciales (*sátrapas*) del Imperio persa que se extendía en esa época desde la costa occidental de Asia Menor hasta Asia central, o de los gobernadores nombrados siglos más tarde para diferentes zonas del Imperio romano. Pero al pasar los siglos en

China, la autoridad del rey decayó como consecuencia de esta delegación de poderes, con cada gobernante y su territorio asumiendo el carácter de un estado independiente, dejando a la dinastía en su conjunto convertida en lo que se ha descrito como poco más que «una fiesta del sombrerero loco».[21]

En 771 a.C. los Zhou también se tuvieron que enfrentar a una invasión extranjera por parte de la tribu Quanrong, asentada en la región noroeste de la China actual, que ocupó gran parte del fértil valle de Wei en el centro de China, recorrido por el río Wei, el afluente principal del río Amarillo. Como consecuencia de la invasión y de la pérdida de tierras tan productivas, los Zhou se vieron obligados a trasladar su capital al este, hacia la zona de Luoyang: ahí comienza la era de los Zhou Orientales, que a su vez se divide en dos épocas principales: los «Periodos de Primavera y Otoño» (771-481 a.C.) y los «Reinos Combatientes» (475-221 a.C.). Estos títulos se basan en los nombres de los textos principales que han sobrevivido de cada uno de estos periodos: los *Anales de primavera y otoño* (*Chunqiu*) y las *Estrategias de los Reinos Combatientes* (*Zhan Guo Ce*), un comentario sobre acciones y acontecimientos, recopilado más tarde, alrededor del siglo II a.C. La era de los Zhou Orientales vivió mayores problemas y confusión que el periodo de los Zhou Occidentales. Los académicos estiman que entre 656 y 221 a.C. hubo 256 guerras.[22] Durante toda la duración de la época «Primavera y Otoño» —algo menos de 300 años— se dice que solo hubo 38 años de paz. Y en los solo 134 años del periodo de los «Reinos Combatientes», el antiguo historiador chino Sima Qian, que escribió en el siglo II a.C., estimó que murieron 1,5 millones de personas.

Este clima belicoso surgió porque, dejando de lado la amenaza que representaban los pueblos nómadas y las tribus expansionistas que bordeaban las tierras de los Zhou, aproximadamente 170 estados individuales luchaban internamente entre

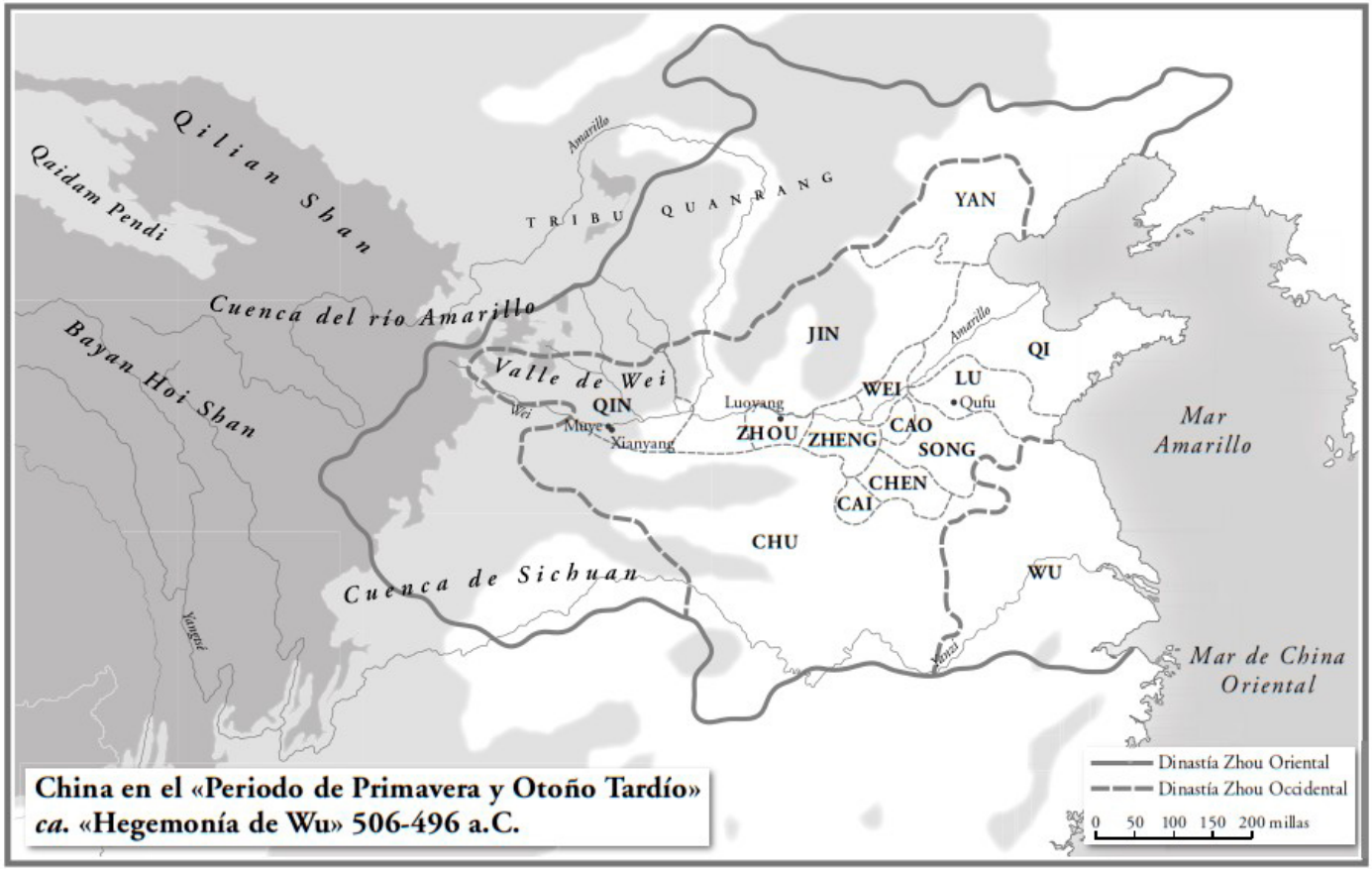
ellos por territorio y poder, uno de los cuales era el estado de Lu bajo el duque Ding. La capital de los Zhou en Luoyang cayó en decadencia a finales del siglo VI: un lugar de piedras agrietadas y campanas rotas, suplantado en importancia por una multitud de capitales de estados menores, todas ellas luchando por la preeminencia.

Hacia 481 a.C. (alrededor de la época de la muerte de Confucio) seguían existiendo unos diez estados combatientes.[23] Se cree que uno de ellos, Qi, destruyó e incorporó treinta y cinco de ellos durante el periodo de los Zhou Orientales; y que otro había eliminado a cincuenta y uno. Otros simplemente movían su territorio de un lugar a otro como una plaga de langostas: el estado de Xu se trasladó cinco veces en setenta años, recorriendo más de 1000 kilómetros en el proceso.

Por tanto, el mundo de Confucio estaba constantemente al borde de la implosión, con una población de unos cincuenta millones de personas librando una guerra perpetua entre ellos a lo largo de cientos de años. Hemos visto que la guerra fue una fuerza dinámica en la formación de las condiciones del cambio político en Atenas y Roma. En Atenas, la guerra o la amenaza de la misma no solo empujó a sus ciudadanos hacia una revuelta multitudinaria en 508 a.C., sino que también, en Salamina en 480 a.C., reforzó la democracia recién nacida con la demostración de la importancia de las masas en la defensa de su ciudad. En Roma, por el contrario, la presión constante de la guerra obligó a una voluntad continuada —a pesar del derrocamiento de la monarquía— a otorgar la autoridad a los que podían proteger la ciudad con la compra de carros con armaduras y caballos.

A diferencia de los griegos, los Zhou no se enfrentaron a un enemigo externo del poder y la magnitud de los persas. Pero el conflicto interno entre los estados de la dinastía Zhou alcanzó una escala que habría sido inimaginable ni en Atenas ni en Ro-

ma, por el solo número de los combatientes, la extensión geográfica del conflicto y su duración.[24] Como consecuencia, la reacción militar, económica y política de la guerra civil a gran escala entre los estados —aunque tenía elementos tanto de la reacción de Atenas como de Roma— generó un nuevo equilibrio de fuerzas muy particular.



China en el «Periodo de Primavera y Otoño Tardío»
***ca.* «Hegemonía de Wu» 506-496 a.C.**

Por un lado, la necesidad de librar guerras interminables contra oponentes cada vez más grandes (porque los estados victoriosos engullían a sus enemigos derrotados) obligó a un cambio radical en la formación de las fuerzas armadas de los diferentes estados. La composición de los ejércitos se transformó de apoyarse en los carros proporcionados por las familias aristocráticas, hacia una dependencia de la fuerza bruta de los grandes ejércitos de campesinos, con algunos estados poniendo en armas a 600 000 hombres.[25] Por eso —aunque por razones diferentes que en Atenas (donde el pobre era importante porque podía remar en los barcos de guerra)— las clases bajas fueron cruciales para la supervivencia de un estado bajo la dinastía Zhou.

Por el otro lado, la necesidad continuada de cada estado de defenderse por tierra aseguró que, al igual que en Roma, la autoridad siguiera depositada en manos de las élites. No obstante, lo que diferencia a la dinastía Zhou era que los gobernantes aristocráticos no tenían la esperanza de organizar por sí mismos semejantes movilizaciones en masa que eran necesarias para formar ejércitos enormes, o proporcionar los productos o la financiación requerida para alimentarlos y darles todos los suministros necesarios. Por eso, el liderazgo político de los estados Zhou pasó de un líder central rodeado de un pequeño grupo de consejeros hereditarios hacia unidades de administración más grandes y centralizadas que podían realizar las tareas hercúleas precisas para crear y mantener ejércitos que, a su vez, podían garantizar la supervivencia del estado.

El resultado fue una verdadera burocracia gubernamental, formada por una nueva aristocracia que se había ganado la posición por estudio y capacidad. Una clase social y política completa, los *Shi* («Caballeros/Estudiosos Burócratas», se desarrolló en un ambiente meritocrático, y Confucio y su familia eran miembros de esta clase. Dicho desarrollo habría sido impensa-

ble en Atenas, donde se suponía que cada ciudadano debía asumir una parte en el gobierno de la democracia. En Roma tampoco surgió una administración central: a lo largo del tiempo se desarrolló el *cursus honorum* —una escalera con oportunidades para hacer carrera—, que cualquier romano ambicioso podía intentar subir y que, a su vez, dejaba sitio en la cumbre para los que se llamaban *homines novi*: hombres de estado nuevos, que no procedían de un entorno aristocrático, siendo Cicerón el más famoso de ellos.

Estos cambios militares-administrativos en la dinastía Zhou se vieron acompañados por (y, sin duda, ayudar a impulsar) una serie de cambios económicos más amplios: aumento sustancial del comercio junto con la productividad agrícola, y un alejamiento del modelo de las prácticas de la agricultura comunal (en el que la mayoría de los pobres trabajaban en las explotaciones que pertenecían a unos pocos), hacia el desarrollo de la idea de la propiedad privada de la tierra y el mercado libre de bienes, impulsado a su vez por la introducción de la moneda.[26] En 594 a.C. —el mismo año que Solón introdujo sus reformas en Atenas, entre ellas la abolición de la esclavitud por deudas—, un sistema de tributación territorial que no era totalmente diferente fue introducido en el estado de Lu, que obligaba a los campesinos a pagar impuestos sobre sus ingresos en lugar de proporcionar servicios laborales al estado.[27]

A finales del siglo VI a.C., cuando Confucio ocupaba por primera vez un alto cargo gubernamental, el estado de Lu y los otros estados supervivientes alrededor de él disfrutaban de una sociedad peculiarmente dinámica pero simultáneamente estable. Ahora se supone que los campesinos y los granjeros eran más importantes para su estado porque formaban la columna central del ejército, y tenían más oportunidades para mejorar su posición en la vida, gracias a los cambios en las prácticas agrícolas y al aumento del comercio, dejándoles en mejores cir-

cunstancias, según se ha afirmado, que los agricultores en la China del siglo XIX.[28] Las capitales eran lugares animados, llenos de aristócratas que disfrutaban de la caza y el tiro con arco; los estudiosos se inclinaban sobre libros enormes formados por láminas de madera unidas por tiras de cuero, como si fueran persianas venecianas; los artesanos y los mercaderes fabricaban y vendían sus mercancías; y las calles bullían con carruajes, fiestas y festivales. Los hitos estéticos del momento eran la ropa de fina seda, el bronce cuidadosamente tallado y la cerámica delicada.

El gobierno de las élites no fue cuestionado de la misma manera que en Atenas y Roma. Más bien se vio fortalecido por el desarrollo de una burocracia administrativa de éxito, que preparó a los estados para la guerra e hizo que un número más amplio de personas estuvieran interesadas en el gobierno. Aunque ningún estado podía contar con su supervivencia en una época de guerra civil en la que el mapa se redibuja de manera regular, y aunque cualquier gobernante estatal (como el duque Ding) podía ser ineficaz y estar controlado por las élites que lo rodeaban, el sistema de gobierno en sí mismo nunca había sido, en muchos aspectos, más inclusivo, estable y seguro.[29]

Formando un sabio

La familia de Confucio pertenecía a la nueva clase *Shi* de «Caballeros/Estudiosos Burócratas» formados para servir a la administración del estado. Su padre, Kong He (que se dice que era enormemente alto y feo), fue un funcionario al servicio de la poderosa familia Meng y tenía setenta años y había sido bendecido con nueve hijas cuando nació Confucio. Pero un heredero varón era lo que más deseaba Kong He. La madre, de una familia pobre y poco conocida, según afirman fuentes posteriores, tenía entre dieciséis y veinte años cuando Kong He y ella concibieron al niño. Al bebé le dieron, junto con el nombre «personal» de Kong Qiu, el nombre de «cortesía» de Kong

Zhongni («el Hermano Menor de la Montaña de Lodo»), por una cima cercana a la que había subido su madre para rezar por el nacimiento feliz del niño, y porque se dice que al nacer su cabeza se parecía a dicho pico.[30] Pero Kong He murió poco después del nacimiento de Confucio. Se dice que no se permitió que su madre asistiera al funeral por su clase social inferior y muy pronto se mudó con el joven Confucio a la capital del estado, Qufu. Allí, con la ayuda de la familia Meng —que hacía honor al rango y servicio de su padre—, Confucio recibió una buena educación.

A los diecinueve años se casó con una mujer de la que no ha llegado ninguna noticia a través de la historia; y a los veinte perdió a su madre, que se había negado a abandonarlo después de la muerte repentina (pero no inesperada) de su padre. Uno de los elementos centrales de la enseñanza de Confucio era la piedad filial: la necesidad de obedecer a los padres, cuidar de ellos en la vejez y darles un funeral adecuado con un luto completo. Confucio buscó la tumba de su padre y enterró al lado a su madre, antes de llevar formalmente luto por su muerte durante tres años. (Como dicen las *Analectas*: «El camino de nuestro maestro es sencillo: lealtad y consideración»)[31].

Durante los treinta años siguientes, Confucio trabajó como oficinista en los graneros estatales; después como funcionario supervisor de las tierras de pastos que pertenecían al estado; y finalmente ascendió para convertirse en «jefe de los caballeros», una posición encumbrada dentro de la clase *Shi*, en la que —teniendo en cuenta la preocupación de los *Shi* por la administración— seguramente debía blandir la pluma y no la espada. A lo largo de todo este tiempo, el lema de Confucio era la mejora continua meditativa: «Aprender y no reflexionar sobre [lo que se ha aprendido] es inútil: pensar sin aprender es peligroso».[32]

Pero aun así, a pesar de toda su formación, Confucio había alcanzado el límite de lo que una persona de sus orígenes podía esperar o le permitían conseguir. En sus intentos por tener un impacto en las más altas autoridades del país, se veía continuamente obstaculizado por las antiguas familias aristocráticas que seguían teniendo influencia en Lu y más allá. También se dice que estas cortapisas a sus ambiciones se debían a sus modales directos y críticos, que eran más adecuados para la enseñanza que para la política. Castigó a uno de sus discípulos por recaudar un impuesto injusto por orden de la poderosa familia Chi; para la severa visión de Confucio los principios debían ir por delante.[33] De hecho, Confucio se volcó cada vez más en la enseñanza, de manera que gradualmente fue construyendo su reputación de hombre sabio. Pero en las *Analectas* afirma que no aprecia demasiado la fama: «No me preocupa que no me conozca nadie. Intento ser digno de que me conozcan».[34]

Con el tiempo, los gobernantes de muchos estados llegaron a conocer a Confucio y tenían interés en oír de él. Su reputación se desarrolló hasta el punto de aparecer como un hombre con grandes conocimientos de ceremonia, genealogía, protocolo y ritual; alguien que podía reinterpretar las enseñanzas de tiempos pasados y aplicarlas a los problemas del presente. También era conocido porque le gustaba el tiro con arco, la pesca y las carreras de carros, y por tocar un tipo de laúd (pues era de la opinión que la armonía musical podía impulsar un tipo de consonancia más amplio entre los hombres y las comunidades). Finalmente, también era un hombre con una filosofía completa; y los gobernantes de los estados, siempre conscientes de que debían mantener el mandato del Cielo, estaban dispuestos a escuchar a un hombre famoso por su sabiduría, aunque no estuvieran necesariamente dispuestos a seguirlo.

Cuando Confucio se fue por primera vez al exilio en 517 a.C., junto con el joven duque Ding, se trasladaron al estado ve-

cino de Qi. Su gobernante, el duque Jing, preocupado por los problemas del gobierno, preguntó a Confucio en qué consistía realmente la «realeza». La respuesta de Confucio fue muy sencilla y conservadora: «Cuando el rey es rey y el ministro es ministro, cuando el padre es padre y el hijo es hijo», es decir, cuando nadie intenta usurpar una posición que no es suya por derecho.[35] Pero semejantes respuestas no le ganaron a Confucio un favor continuado: el duque Jing se cansó muy pronto del maestro y le dispensó de su consejo. El acento de Confucio en el aprendizaje continuado y en la mejora personal, para que las virtudes no degeneraran en vicios, establecía un nivel de cualidades personales que a los gobernantes les resultaba muy difícil superar, y posiblemente lo convertían en un tipo de consejero bastante molesto para tenerlo alrededor.[36]

Es una vergüenza que su consejo contra la usurpación del poder no se escuchase en el estado de Lu, donde las tres poderosas familias principales luchaban entre ellas para actuar como si fueran el duque de Lu. O, más bien, quizá sea una vergüenza que Confucio no quisiera dar ese consejo a estos usurpadores. Sabemos, por ejemplo, que rechazó al menos una oferta de empleo por parte del mayordomo de la casa de Chi, que consiguió convertirse en dictador de Lu durante un periodo muy corto antes del regreso triunfal del duque Ding. ¿Por qué apostó Confucio tan fuerte por el joven duque Ding? Probablemente por la simple razón de que era el gobernante legítimo del estado de Lu y, como tal, merecía el consejo de Confucio. Al fin y al cabo, el estado de Lu tenía unos orígenes nobles: su fundador y primer gobernante fue nada menos que el duque de Zhou: el regente extraordinariamente moral a quien Confucio admiraba mucho, y que había sido fundamental para ayudar a formular el *dao* («el Camino»), por el que se podía gobernar un país produciendo el mayor bienestar y felicidad de la gente.

Solo podemos suponer los consejos que Confucio dio al duque Ding a partir de nuestro conocimiento más general de sus ideas. En las *Analectas*, se dice que Confucio dijo que un gobernante justo debe preocuparse de conseguir tres cosas: alimentos suficientes para su pueblo, suficientes tropas para su protección y, sobre todo, la confianza del pueblo. Si se tuviera que sacrificar algo de esto, primero deberían ir las tropas y después los alimentos, porque, sin confianza, «el pueblo no puede resistir».[37] Polibio, el historiador de origen griego de la República romana, tenía un punto de vista muy diferente sobre lo que unía al cuerpo político, en el sentido que resultaba crucial que la masa del pueblo tuviera el derecho de conferir honor e imponer castigos, porque estos «son los únicos lazos que mantienen a reinos y estados… unidos».[38]

No se puede sobrevalorar el énfasis que sitúa el sistema de pensamiento de Confucio en cómo el individuo puede influir en su propia vida, en la de los demás e incluso en el curso de la historia, a través de la aplicación de una mejora y una formación continuadas. El sistema se basaba en conceptos clave, siendo el primero *Ren* («amor, benevolencia, amabilidad»). Esta palabra, utilizada cuarenta veces en las *Analectas*, marca un estándar para la manera en que el hombre se debe comportar con el hombre.[39] Se aplica a la manera en que un gobernante actúa con su pueblo, y en la manera en que los miembros de una familia individual actúan entre ellos, así como a la manera en que la comunidad en su conjunto trabaja unida para cultivar un espíritu de comunidad que sea suficiente para triunfar por encima de la codicia individual. Se trata de un rasgo de carácter que solo se puede conseguir mediante un gran esfuerzo moral continuado.

Junto a *Ren* están las ideas de *Zhong* («lealtad») y *Shu* («consideración»). En una de las frases más famosas de las *Analectas*, le preguntaban a Confucio cuál es la palabra que resume mejor

el deber del hombre. Su respuesta fue *Shu*: «No hacerle a los demás lo que no quieras que te hagan a ti»;[40] la «regla de oro» de la reciprocidad, de la que casi todos los sistemas éticos o religiones que podamos nombrar han presentado su propia versión.

Confucio exigía que la conducta de todos los hombres fuera impecable, pero en especial la de los gobernantes, porque «si un gobernante apuesta por el bien, su pueblo hará el bien. La mente del rey es el viento, y el viento es la mente del pueblo. Donde sopla el viento, hacia allí se inclina la hierba».[41] Un buen gobernante, a su vez, se formaba por su adhesión a tres conceptos cruciales. El primero era *Te*: «virtud/fuerza moral»; el segundo era *Yi*: «rectitud»; y el tercero era *Li*: «adhesión a todos los ritos habituales, acostumbrados y socialmente aceptados».[42] Sin rectitud, el valor no tenía sentido: «Un caballero con valor pero sin rectitud provocará altercados; un hombre común que posee valor pero no rectitud se convertirá en un ladrón».[43] Es más, todo se debería negar en la vida —incluida la vida misma— si no era compatible con la rectitud.

Li, como otras muchas virtudes confucianas, era una empresa para toda una vida. Mediante la perfección y la observación de los ritos y las tradiciones de la sociedad a través de largos periodos de aprendizaje libresco, educación y autoformación, y asegurándose de que los ritos sean observados y practicados con verdadera emoción y fe en lugar de realizarlos simplemente para provecho propio, un gobernante retendrá el mandato del Cielo. En un sentido más amplio, Confucio creía que la búsqueda del *Li* aseguraba una influencia controladora y civilizadora sobre los excesos de la nobleza, y proporcionaba mejoras más amplias para toda la comunidad.

El significado original de la palabra *Li* es «sacrificio», como en los sacrificios religiosos, una parte de los rituales y los ritos que más tarde limitaría el significado de la palabra. Esta cone-

xión subraya la superposición entre religión y comportamiento dentro del sistema confuciano. En realidad, en China, el sistema de enseñanza asociado con Confucio nunca se ha conocido como confucianismo, sino, más bien, como *Ru Jiao*, «Doctrina de los Letrados». No obstante, el *Ru* también remite a los funcionarios estudiosos que fueron los sucesores directos de los expertos religiosos formados para realizar las ceremonias en la dinastía Shang.

Pero sería un error comprender las ideas de Confucio como un sistema religioso o una fe, o considerar que Confucio era un hombre religioso por derecho propia. Sus ideas actúan en un mundo religiosos en el que el poder del Cielo —y el mandato que otorgaba a un gobernante— era fuerte e importante, pero sus ideas se refieren en última instancia al comportamiento en el mundo humano. Por eso, la mejor manera de describirlas es como un sistema ético-político para el buen gobierno y una amplia armonía sociopolítica.

Enfoques globales antiguos sobre la política

¿Cómo se pueden comparar las enseñanzas y los puntos de vista políticos de Confucio con los que prevalecían en la Atenas y Roma contemporáneas? En primer lugar, nos tenemos que acercar a una figura que no estaba activa en el centro de los acontecimientos, sino que era más bien un tipo de hombre desgarbado, nada atractivo, intratable y tremendamente pesado, que pasó su tiempo estudiando, aconsejando cuando le preguntaban y participando en la gestión de los asuntos de estado en la última parte de su vida. Confucio no estaba interesado en el cambio por el cambio, o para su medro personal. En su lugar, le preocupaba que los gobernantes de su época pudieran estar a la altura de las pesadas exigencias del mundo violento e incierto en el que vivían, con un código moral y un sentido de la justicia y la razón que se pudieran comparar favorablemente con los fundadores de la dinastía Zhou.

Confucio, a diferencia de los romanos que enviaron embajadores para estudiar la constitución política de Atenas, no tenía ningún lugar con el que compararse con facilidad. En su lugar, su objetivo era recrear con decisión una edad dorada del pasado, al seguir los ejemplos de periodos anteriores de la historia china para localizar y transmitir las mejores medidas con las que dirigir el futuro del estado. Así, la historia era un espejo a través del cual Confucio intentaba que los gobernantes vieran sus faltas. Era, como él mismo dijo, un transmisor de las mejores ideas del pasado, no un inventor de ideas nuevas.

En ese aspecto, Confucio se parece a los atenienses de finales del siglo VI a.C., que también sospechaban de «lo nuevo» y preferían innovaciones que iban envueltas en el ropaje de un regreso al pasado, o al menos que estuvieran sancionadas explícitamente por los dioses.[44] No obstante, se encuentra muy lejos del pensamiento radical democrático que surgió en Atenas. Igualmente, aunque sus ideas reflejan la preferencia de Roma para que las riendas del poder se mantengan resueltamente en manos de los aristócratas, Confucio habría visto muy poco sentido en el sistema de elecciones y en los «mandatos» regulares que definían la Roma republicana en ausencia de sus reyes. Polibio afirmaba que la fuerza del sistema romano radicaba en los controles y equilibrios que otorgaban algún poder a cada sección de la sociedad, pero no demasiado, y aseguraban que todo el mundo sintiera que tenía más que ganar estando en el sistema que trabajando contra él. Y aunque Confucio estaba muy interesado en la idea del equilibrio en la sociedad —en su caso entre las fuerzas cósmicas del Cielo y la Tierra—, por el contrario, su sistema no buscaba compensar por la lealtad del pueblo; sino que debía asegurar que todos llegaban a una comprensión sabia y honorable del puesto que cada uno debía ocupar.

Pero aun así, creo que estaríamos equivocados si no viésemos nada «democrático» en las enseñanzas confucianas, en es-

pecial porque su sistema se aplica por igual a todo el mundo, no solo a los gobernantes. Para Confucio, el pueblo era un elemento de comprobación inteligente y crítico contra las tendencias erróneas en el gobierno.[45] Además, como Confucio creía el mandato del gobernante se ejercía haciendo el bien a su pueblo, y que el fracaso en este deber constituía una razón para su derrocamiento, ya fuera por el Cielo o por manos humanas. (De hecho, es este elemento «democrático» del confucianismo lo que se está subrayando con fuerza en la actualidad con el objetivo de que el confucianismo sea atractivo en el siglo XXI)[46].

No obstante, mayoritariamente el interés de Confucio se centraba en la lucha interna para la mejora del individuo. Lo más importante de su sistema era que el gobernante se comportase de la manera adecuada, para que todo lo demás fluyese de él y de su carácter. Dicho pensamiento era una consecuencia natural de las jerarquías sociales y políticas de China: siempre habían gobernado individuos poderosos, incluso si en la época de Confucio el poder de la dinastía Zhou se había diluido entre los estados que la formaban, cada uno con su propio gobernante, que a su vez tenía que tratar con la poderosa presencia de una serie de familias ricas que intentaban arrebatarles el control. Pero una situación comparable se había presentado, por supuesto, tanto en Atenas como en Roma, y con mayor amplitud en Grecia e Italia, antes de sus revoluciones. Roma se había vuelto contra su rey y lo había expulsado. Atenas se había vuelto contra un tirano y lo había expulsado. En ambos casos el carácter individual del gobernante había sido un factor crítico. El rey romano Servio Tulio era presentado como un buen hombre que había creado buena parte de lo que la república quería mantener, mientras que Tarquinio Superbus («el Soberbio») parecía la encarnación de todo lo que podía ser un mal gobernante. De manera similar en Atenas habían expulsado al tirano

Hipias, que se había ganado a pulso su reputación por su crueldad intolerable.

El acento confuciano en la difusión de las virtudes de un gobernante sabio nunca tuvo una acogida comparable en la evolución del sistema democrático ateniense, seguramente porque no había individuos en los que el poder estuviera tan concentrado. Atenas dependía de todo el mundo: alrededor de dos tercios de su población podían esperar que ocuparían un alto cargo al menos una vez en su vida. E incluso sus figuras más destacadas se sentían empujadas por sus habilidades militares y su valor más que por un deseo libresco de mejora personal. El pueblo de Atenas recibía su educación de cómo ser un ciudadano democrático a través de complejos procesos comunitarios que se desarrollaban en el marco de acontecimientos, rituales y festivales cívicos y religiosos. El «mal ciudadano» era alguien que fundamentalmente decidía alejarse de esta rutina de compromiso público, al que se aplicaba el epíteto desdeñoso de *idiotes* («persona privada»). Si buscamos un análogo ateniense de Confucio, el hombre que me viene a la mente quizá sea Sócrates: también era algo pesado, tampoco demasiado agraciado en el departamento estético, pero claramente un hombre de altos ideales y fuertes exhortaciones, tanto que sufrió un destino mucho peor que el ostracismo de Confucio, al ser condenado a muerte por Atenas, al menos en parte porque el pueblo estaba cansado de sus críticas constantes.

Tendremos que esperar hasta que haya pasado el momento culminante de la democracia ateniense —a finales del siglo IV a.C., cuando el poder en Grecia vuelva de nuevo hacia los autócratas y los monarcas como Filipo de Macedonia y Alejandro Magno— para presenciar un renacimiento de la atención centrada en la importancia y el carácter del individuo. Filósofos como Platón y Aristóteles estaban interesados en las características ideales de los individuos, en especial en las del supuesto

«gobernante justo», y no estaban por encima de ensuciarse las manos en el negocio de la política. (Platón realizó muchos viajes a Siracusa, en Sicilia, en un intento desgraciado de formar a un grupo particular de gobernantes para que fueran mejores reyes.) El escritor político-filosófico Isócrates incluso llegó a escribir cartas abiertas a Filipo de Macedonia con la esperanza, el rezo y la exhortación de que pudiera ser el gobernante justo que Grecia necesitaba con tanta desesperación.[47]

De la misma manera en Roma, mientras que muchas de las virtudes que Confucio quiere en el gobernante se solapan con las que se alababan en la sociedad romana —*Ren*, por ejemplo, se parece sorprendentemente a *humanitas; Te* y *Yi* a *dignitas* y *auctoritas*—, no se esperaba que las figuras principales de la república pasaran su vida en una mejora personal constante y austera. Al principio de la república, figuras importantes como Poplicola no gozaban de la confianza del pueblo porque parecían inclinadas a asumir demasiado poder. Fue el gesto externo de quemar su casa y tener una apariencia humilde lo que convirtió a Poplicola para siempre en «el amigo del pueblo», no era una reputación por un estudio privado austero y diligente. Incluso las figuras casi míticas que humildemente dejaron al lado el arado para servir a Roma como dictadores temporales eran honrados por su capacidad para resistir el ejercicio del poder, no por ejercerlo de una manera justa y moral.

No será hasta las últimas décadas apasionantes de la república —cuando los críticos como el senador Catón se quejaban de la falta de moralidad inherente a las figuras principales de su época— que empezaremos a ver el resurgimiento de la importancia de la moralidad, la justicia, el aprendizaje y la rectitud individuales. Esto persiste hasta la época del imperio, cuando una vez más un emperador individual estaba a cargo de un sistema político mucho más comparable con la China de Confucio, y encontramos a autores romanos y griegos debatiendo so-

bre la importancia del carácter individual y de los inconvenientes cuando un gobernante muestra defectos obvios (para hablar solo, por ejemplo, de Nerón).

La realidad es que Confucio luchó para que su mensaje fuera escuchado, incluso en China. Es más, durante el difícil y peligroso periodo de «Primavera y Otoño» del estado de Lu resulta muy fácil ver por qué una solución que exigía un esfuerzo tan extenuante por parte de los individuos de la corte —en especial cuando lo exponía un individuo muy franco, que no poseía demasiado encanto ni capacidad de persuasión— cayese en oídos sordos.

Después de que el intento de Confucio de enseñar al duque Ding se viera entorpecido por el cínico recurso a las ochenta mujeres deseables, partió a su segundo periodo de exilio con algunos discípulos en un convoy de carruajes cruzando las tierras arrasadas por la guerra de Zhou Oriental, inicialmente a la corte del duque Ling en el estado de Wei, pero aquí sus enseñanzas tampoco consiguieron calar. En la década que siguió, Confucio viajó por otros muchos estados dentro del reino Zhou —Qu, Cheng, Wu, Pu, Cai y Cao— ofreciendo sus servicios como maestra en cada parada.[48] El segundo exilio que se autoimpuso fue de la misma duración que el de Solón de Atenas, casi un siglo antes. Solón, cuya poesía expresaba una especie de equilibrio moral y deseo de justicia que Confucio habría podido apoyar, al final pudo reclamar una recompensa mucho más grande por sus ideas mientras estuvo vivo de lo que Confucio pudo hacer nunca. Incluso durante su ausencia de Atenas, Solón era escuchado en círculos influyentes. Aparece en la narrativa histórica alrededor del Mediterráneo en Egipto y Chipre, y supuestamente aconsejó al rey Creso de Lidia que la riqueza no proporcionaba la felicidad. Pero también Solón tuvo razones para reflexionar que el consejo de un hombre sabio so-

lo se aplica en raras ocasiones, e incluso entonces de manera imperfecta.

La amargura de Confucio por su falta de éxito y por su incapacidad para aferrarse tozudamente a sus propias enseñanzas se recoge en las *Analectas*, cuando responde a la acusación de que se juntaba con gobernantes indignos de recibir su sabiduría.

> —Maestro, le he escuchado decir que cuando un hombre hace el mal, un Caballero debe permanecer alejado… ¿Cómo os podéis unir a Bi Xi?
>
> —Sí, eso he dicho —contestó el maestro—. Pero ¿no se llama duro lo que no puede ser pulverizado? ¿Lo blanco, si se deja olvidado, no se volverá negro? ¿Soy una calabaza que se pueda colgar sin comerme?[49]

A la edad de sesenta y nueve años —después de diez años infructuosos intentando convertir a sus enseñanzas a los gobernantes de todo Zhou Oriental— Confucio regresó a Lu con el mismo séquito pequeño que se había unido a él en el exilio. Su regreso había sido orquestado por uno de sus defensores, que había permanecido en el estado y había conseguido ganar el favor del gobernante recién nombrado, el duque Ai. No obstante, el regreso de Confucio no se vio marcado por el nombramiento para una posición importante en el gobierno. Por el contrario su regreso a la corte fue aceptado con reticencias, donde se seguían desdeñando sus ideas, y al poco tiempo tuvo que asumir la muerte de dos de sus discípulos favoritos y la de su hijo. Esto debió ser un recordatorio amargo de la influencia frágil y ahora en decadencia que había conseguido ejercer sobre el mundo.

En sus últimos años, trabajó como maestro privado, convirtiéndose en la primera persona en la historia china en crear una escuela de este tipo, que enseñaba su sistema de aprendizaje y comportamiento, y, lo que era más importante, estaba abierta para todo el mundo. «Del hombre que paga con carne seca para arriba —se recoge en sus *Analectas* que dijo Confucio—, no le he negado la enseñanza a nadie.»[50] Murió en 479 a.C., justo

cuando los atenienses estaban consiguiendo la derrota de la invasión persa y el éxito de su experimento democrático. Los pocos discípulos de Confucio que quedaban construyeron chozas alrededor de su tumba y le guardaron luto durante tres años. Pero quizá el mejor resumen de su vida está plasmado en las *Analectas*, atribuido a un portero que, al saber que alguien venía enviado por Confucio, replicó: «¿Confucio? ¿El hombre que sabe que no lo va a conseguir, pero lo sigue intentando?».[51]

Rivales en el campo de las ideas

Algunos lectores, viendo lo que Confucio hizo con su vida en los años que se le concedieron, se podrían preguntar por qué lo recordamos: un hombre que fue rechazado por las figuras poderosas de su época, regularmente obligado al exilio y que terminó sus días enseñando a cambio, entre otros pagos, de carne seca. La cuestión se vuelve aún más problemática cuando nos damos cuenta de que Confucio no estaba solo en su misión de ofrecer sabiduría a los gobernantes y a sus gobiernos. Las turbulencias de este periodo peligroso crearon un mercado para las ideas sobre cómo mejorar la sociedad, y muchos pensadores ofrecieron soluciones diferentes a los mismos problemas. Mientras que Confucio estaba enseñando su sistema del *dao* («el Camino»), se estaba formulando un concepto muy diferente del Camino, uno que enfatizaba «la acción a través de la no acción», la espontaneidad y la sencillez, y la necesidad de enlazar los deseos personales con el ritmo natural del mundo. El texto principal que encarna este punto de vista, conocido en términos generales como taoísmo, es el *Daodejing* (*El Camino y el Poder*).[52] Y el autor del texto —según fuentes posteriores— fue un hombre llamado Laozi.

La mayoría de los estudiosos reconocen en la actualidad que Laozi nunca existió en realidad.[53] Su nombre, que significa simplemente «viejo o venerable maestro», se ha añadido al *Daodejing* como su único autor, cuando en realidad la obra es el

resultado de varios autores a lo largo de un periodo de tiempo. Y con la invención de un autor individual para la obra principal en el corazón del taoísmo se pudieron desarrollar historias de la competición entre Laozi y su «contemporáneo» Confucio. Su relación, según fuentes posteriores, se caracterizó por una rivalidad intensa a causa de sus ideas en conflicto sobre cómo se debía dirigir la sociedad, que se pueden resumir en que el confucianismo insistía en que la humanidad podía afectar al *dao*, el Camino, del mundo, y el taoísmo insistía en que los humanos solo podían seguir el Camino. En algunos textos clásicos taoístas, Confucio aparece como un estudiante de taoísmo sentado a los pies de Laozi; o alternativamente como un timador que ensucia los oídos de los gobernantes con basura sobre el deber moral.[54] Esta competición entre sus diferentes ideas iba a persistir mucho después de que estos dos hombres —uno real y el otro ficticio— hubieran muerto.

Laozi (una vez inventado) ni siquiera fue el único antagonista de Confucio en el campo de las ideas. También contemporáneo de su vida encontramos una figura conocida como Mozi, que afirmaba que el ritual y la música, por los que Confucio sentía un gran cariño, eran una pérdida de tiempo, e insistía en destacar la austeridad, el autocontrol y la sencillez. Gritando para que los oyeran también estaban los «Estrategas», que afirmaban que el éxito era lo único que importaba; y los «Lógicos», que usaban argumentos en lugar de precedentes del pasado y ejemplos históricos para tomar decisiones.[55] Al cabo de un siglo, mientras el periodo de «Primavera y Otoño» daba paso al de los «Reinos Combatientes» y con conflictos aún más intensos (encaminados a la aparición de una sola dinastía gobernante), China vivió una época conocida como las «Cien Escuelas de Pensamiento», entre las cuales las enseñanzas de Confucio eran solo uno de los contendientes.[56]

Pero si la memoria de las enseñanzas de Confucio al principio solo la preservaron unos pocos discípulos que lo sobrevivieron, el confucianismo iba a encontrar nuevos intérpretes y campeones. En el siglo IV a.C., cuando Platón y Aristóteles estaban empezando a pontificar sobre la idea del gobernante justo, en China surgió un discípulo de Confucio, conocido en Occidente como Mencio.

Mencio reunió a su alrededor a sus propios discípulos y fue el responsable principal de la recopilación de los dichos supervivientes de Confucio en el texto que ahora llamamos las *Analectas*, estableciendo de esta manera la tradición de Confucio como un hombre al que vale la pena escuchar. «Desde que el hombre llegó a este mundo —proclamaba Mencio—, nunca ha habido nadie más grande que Confucio»[57]. Pero mientras preservaba las enseñanzas de Confucio, Mencio estaba produciendo las propias, que pretendían elaborar lo que Confucio había ofrecido. Los escritos de Mencio empujaron al confucianismo de ser una fuerza en gran parte pasiva (esperando a que le pregunten para dar consejo, desapareciendo en el exilio cuando ya no lo quieren) a tener un papel social activo en la educación del pueblo (ajustándose, quizá, a los esfuerzos de Confucio al final de su vida como maestro de escuela para todo el mundo).

Mencio también abogaba por un papel para el pueblo en la toma de decisiones. Confucio nunca había ofrecido ejemplos de cuándo se debía tener en cuenta la opinión popular, pero Mencio planteó que «el pueblo es la parte más valiosa del país; el espíritu de la tierra y del grano quedan en segundo lugar; el gobernante es el último», una afirmación que llevaba al confucianismo cerca del punto de vista de Polibio sobre qué era lo que hacía que funcionase la República romana, siempre que la distribución de los honores y los castigos estuviera en manos del pueblo.[58]

El tipo de confucianismo de Mencio se enfrentó al desafío más importante por parte de otra escuela de pensamiento conocida como legalismo, desarrollada de manera embrionaria por un hombre llamado Shang Yang, y finalmente formulada por una filosofía de gobierno completa y funcional por un hombre llamado Han Fei en el siglo III a.C.[59] Nacido en el estado de Wei, Shang lo abandonó para convertirse finalmente en consejero de los gobernantes de Qin, un estado pequeño y bastante retrasado en el extremo occidental de la dinastía Zhou. Las ideas que llevó consigo, que después serían desarrolladas en Qin por Shang y más tarde por Han Fei, se encontraban en el centro de lo que al final se formuló como el punto de vista legalista sobre el poder.

El legalismo pretendía otorgar todo el poder necesario al estado, para asegurar su capacidad de defenderse a sí mismo y a su pueblo. Al hacerlo, afirmaba que los intereses del estado debían pasar por encima de las cuestiones éticas y morales. Como parte de dicho sistema, los legalistas argumentaban que era necesario tener un código legal que lo abarcase todo y un conjunto de castigos para las transgresiones de la ley. En lugar de apoyarse en una idealización del pasado, o en las acciones de un gobernante justo y sabio para convencer a su pueblo de que siguiera su ejemplo, como hacían los confucianos, los legalistas intentaban regular la manera en la que todo el mundo vivía su vida bajo la ley.

A medida que los diferentes gobernantes de los estados supervivientes de la dinastía Zhou luchaban entre ellos por la supervivencia en un ciclo de destrucción aún más violenta que fue el periodo de los «Reinos Combatientes», lo hicieron con diferentes filosofías del gobierno y el mando que les llegaban a los oídos a través de estos maestros itinerantes. Como una placa de Petri en que cosas nuevas y curiosas crecen con una rapidez sorprendente, los estados de la China de la dinastía Zhou

abrazaron las «Cien Escuelas de Pensamiento» como parte de sus intentos desesperados de resistir la destrucción y salir victoriosos. El legalismo de Shang Yang y Han Fei resultó indispensable para el estado que los iba a gobernar a todos. Y este respaldo al legalismo, al menos en primer instancia, representó una gran amenaza a la perduración del confucianismo. No obstante, fue el paso del tiempo lo que proporcionó un trampolín para que las ideas de Confucio superasen a sus detractores y obtuviese la más alta posición de influencia.

Coda

Desde que Karl Jaspers presentó por primera vez su famoso concepto de una «era axial», algunos estudiosos han dudado del nivel de unidad que se puede percibir entre las diferentes civilizaciones antiguas en este periodo de cambio ilustrado. Más recientemente, Ian Morris ha afirmado que la única «unidad» real observable es, de hecho, la diversidad de pensamiento en Oriente y Occidente.[1] Dicho esto, Morris también se muestra resuelto al subrayar que está claro que algo extraordinario ocurrió en este momento a mediados del primer milenio a.C.; y que cruzó los límites entre diferentes sociedades antiguas. Afirma que en el milenio anterior los «puntos de inflexión» se alcanzaban con frecuencia cuando las alteraciones provocadas por la expansión de las civilizaciones las conducían finalmente al colapso. Lo que resultó extraordinario durante el periodo que estudiamos es que ese tipo exacto de alteraciones no condujeron a un colapso social. En otras palabras, este fue un punto de inflexión en la historia porque, como afirma Morris, «la historia no cambia de dirección».[2] En su lugar, las sociedades cambian y evolucionan, estando siempre un paso por delante del caos que han generado.

Lo hacen en parte a través de un replanteamiento fundamental de las relaciones del hombre con el hombre que hemos examinado en los capítulos precedentes. Las revoluciones y filosofías políticas creadas en este periodo fueron, sin lugar a dudas, esenciales para el éxito de las sociedades antiguas al responder y mantenerse por delante de los problemas que se en-

contraron. En Atenas, Roma y el estado de Lu, la guerra junto con una serie de detonantes sociales internos condujeron al estado, encabezado por individuos concretos, a buscar alternativas políticas que establecieran un equilibrio mejor de las necesidades y las demandas del pueblo y protegieran mejor la comunidad de las amenazas externas. En todos los casos los resultados fueron nuevas ideologías políticas frágiles, sujetas a revisión, que conocemos en gran parte a través de fuentes posteriores. En algunos casos estas fuentes intentaban relacionar estas historias de revolución; y, en todos los casos, adaptaron y representaron la historia de la concepción, el nacimiento y el desarrollo para reflejar las preocupaciones y prioridades contemporáneas de la sociedad correspondiente. Esta es, por supuesto, la naturaleza de la historia; pero teniendo en cuenta que estos ideales políticos han sobrevivido hasta la actualidad y sigue habiendo mucho en juego con ellos, debemos ser muy conscientes de la incertidumbre y la fragilidad inherentes en estos sistemas que ahora damos frecuentemente por garantizados.

Una de mis historias favoritas de la Antigüedad que explica muy bien los giros de la fortuna se puede encontrar en Herodoto: el llamado «debate persa».[3] Después de un intento de revuelta, los dirigentes persas (entre ellos el futuro rey, Darío) se reunieron para decidir cuál debía ser el futuro sistema político del estado. Uno (Darío) habló a favor de la monarquía, otro se decantó por la oligarquía, mientras que un tercero —de una manera que la audiencia griega de Herodoto a finales del siglo V a.C. habría reconocido como tremendamente anacrónica— defendió la democracia. Al final llegaron al acuerdo de que la monarquía era lo mejor, pero no se pusieron de acuerdo en quién debía ser el rey, así que decidieron dejarlo en manos del destino y de los dioses: el propietario del primer caballo que relinchara después de la salida del sol reclamaría el trono. Así que Darío y

sus ayudantes elaboraron un plan astuto: un sirviente pasó la mano por los genitales de la yegua preferida del caballo de Darío y, justo después del amanecer, le presentó la apetecible mano al caballo, que relinchó de placer, ganando la competición para Darío. Sin duda la audiencia griega de Herodoto se deleitaba pensando que el liderazgo persa se basaba en semejante trampa. Pero para nosotros, el «debate persa» ofrece una lección mucho mayor, que parece bastante claro que ni Herodoto ni su público querían escuchar o asumir: que trucos y giros de la fortuna similares pueden jugar un papel determinante en todas las sociedades.

En la actualidad solemos asociar el celo revolucionario con la juventud, bajo cuya luz Clístenes y Confucio nos pueden sorprender como figuras algo seniles. Lucio Junio Bruto, que impulsó la decisión de los romanos para expulsar a su rey, al menos estaba mediada la treintena. Pero solo Confucio entre todas las figuras importantes de nuestra historia sabía lo que quería conseguir. En Roma y Atenas, en su conjunto, solo sabían lo que querían evitar. Pero fue en Roma y en Atenas donde las ideas reformistas se convirtieron en realidades de éxito inmediato. Confucio murió sin haber ejercido ninguna influencia significativa en más de media docena de almas.

Hemos visto tres luchas por el cambio político, impulsadas en líneas generales por problemas y circunstancias similares, que condujeron a tres propuestas muy diferentes de gobierno político: democracia directa, gobierno republicano «mixto» y el concepto de Confucio del gobernante sabio y justo, que trabaja duro y se mejora constantemente, que lo gobierna todo. Las diferencias entre estos sistemas están claras, y surgieron en sociedades que se enfrentaban a desafíos diversos y se sentían inclinadas hacia tendencias diferentes. Pero sus similitudes son quizá más fascinantes: en especial la manera en la que Confucio, los romanos y al final los atenienses (después del siglo IV

a.C.) estuvieron de acuerdo en la necesidad, y la importancia, de un individuo parecido a Solón que aportase responsabilidad, no necesariamente igualitaria pero según el merecimiento, alrededor de cuyo cuello se pudiera colgar con seguridad la guirnalda (y la carga) del gobierno.

Al mismo tiempo la articulación (y la adopción en el caso de Atenas y Roma) de estos sistemas políticos se ha relacionado, tanto por parte de los historiadores antiguos como de los modernos, con cambios de la fortuna de estas ciudades en un escenario mucho más amplio. Herodoto veía las victorias militares de Atenas contra otros griegos (y después contra los persas) desde finales del siglo VI expresamente relacionadas con su adopción de la democracia, porque los ciudadanos luchaban ahora por un sistema en el que todos eran iguales. Josh Ober ha afirmado recientemente que los mercados económicos abiertos y los intercambios de conocimientos impulsados por el cambio constitucional ateniense a partir de Solón —junto con su capacidad de reclutar las capacidades y las habilidades de los extranjeros residentes en la ciudad— permitieron a Atenas adelantarse a sus contemporáneos en Grecia durante el siglo VI, aportando innovaciones y aprendizajes continuos y, con ello, crecimiento económico.[4]

Las tres sociedades, antes del final del primer milenio a.C., verán el poder concentrado en manos de un gobernante. En el caso de Atenas, ocurrió en algo más de dos siglos después de la aparición de la democracia, cuando Atenas y toda Grecia cayeron bajo el poder de Filipo de Macedonia, Alejandro Magno y los monarcas helenísticos que les siguieron. En el caso de Roma, lo que Polibio vio como la forma ejemplar de su república mixta ganó el control del Mediterráneo (y de Grecia) a principios del siglo II a.C. Pero esta constitución equilibrada iba a derrumbarse, provocando una guerra civil y la institución de un emperador. En el caso de la dinastía Zhou siempre hubo un go-

bernante, pero, al mismo tiempo que la república de Roma dominaba el Mediterráneo, entre los reinos combatientes —Qin, donde Shang Yang había sembrado sus ideas legalistas— consiguió establecer su dominio sobre todos los demás, iniciando así una nueva dinastía y una nueva era en la historia china, con un nuevo emperador supremo a su cabeza.

Ha llegado el momento de seguir adelante con nuestra historia, penetrando en la era de los siglos III y II a.C., cuando las comunidades humanas renegociaron sus relaciones a través de la guerra, conducida por una nueva generación de jóvenes comandantes militares, y redibujaron el mapa del mundo clásico. Pero al igual que ocurría en esta parte, el rediseño de las relaciones entre los hombres tuvo un impacto en las relaciones entre las comunidades (como, por ejemplo, entre Roma y Atenas) y en las relaciones entre los humanos y lo divino (por ejemplo, la búsqueda de la aprobación divina para los cambios políticos en Roma, Atenas y China), así que la siguiente época de renegociación comunitaria explorada en la segunda parte también resulta crucial para nuestra comprensión del desarrollo continuado de las constituciones políticas que hemos visto florecer en Atenas, y en especial en Roma y en China.

Cuando Roma consiguió el dominio del Mediterráneo, Polibio analizó cómo su constitución política había ayudado a lograr semejante poder. En China —que presenció el ascenso por encima de todos de un solo estado, que seguía las ideas legalistas— la supervivencia del confucianismo pendía de un hilo. Mientras los pasos pesados de innumerables soldados y saqueadores resonaban por todo el mundo clásico, y seguían agitándose los debates políticos, este también fue un momento crucial para el crecimiento de las conexiones en el Mediterráneo: entre Asia Menor y Asia central, y entre Asia central, India y China. De esta era de guerra, no solo los gobernantes mundiales debían tener en cuenta cada vez más las conspiraciones y

los planes de otros extendidos por una zona geográfica cada vez más amplia, sino que se produjo un encuentro entre Oriente y Occidente en las profundidades de Asia central y, con ello, se establecería una conexión permanente a través del enorme territorio de la Antigüedad.

SEGUNDA PARTE

La guerra y un mundo en cambio

Cronología

323 a.C.: Muerte de Alejandro Magno en Babilonia.

ca. 300 a.C.: Megástenes actúa como embajador seléucida ante Chandragupta Maurya en Pataliputra.

281 a.C.: Pirro de Éfeso invade Italia.

280 a.C.: El rey seléucida Antíoco I funda Ai Khanoum.

268 a.C.: Asoka se convierte en emperador de la dinastía maurya en la India.

264 a.C.: Empieza la Primera Guerra Púnica entre Roma y Cartago.

256 a.C.: El ejército del estado de Qin captura la ciudad de Chengzhou, China, terminando con la dinastía Zhou.

250 a.C.: El antiguo sátrapa Diodoto se rebela contra Antíoco I, creando el reino grecobactriano en Asia central.

247 a.C.: Nacimiento de Aníbal.

241 a.C.: Victoria naval de Roma frente a las islas Egadas termina la Primera Guerra Púnica.

232 a.C.: Muerte de Asoka; empieza la decadencia el Imperio maurya.

229 a.C.: Muerte de Amílcar Barca, padre de Aníbal.

223 a.C.: Antíoco III sube al trono seléucida.

221 a.C.: Filipo V asume formalmente el trono de Macedonia.

221 a.C.: Qin Shi Huangdi derrota a los otros reinos combatientes en China y reclama el mandato del Cielo.

221 a.C.: Eutidemo derroca a Diodoto II y gobierna en Bactria.

218 a.C.: Construcción de partes de la Gran Muralla para la defensa de China, iniciada por Qin Shi Huangdi.

218 a.C.: Empieza la Segunda Guerra Púnica. Aníbal atraviesa los.

Pirineos y los Alpes con su ejército.

217 a.C.: Aníbal derrota a las fuerzas romanas dirigidas por Cayo Flaminio en el lago Trasimeno.

217 a.C.: Ptolomeo IV de Egipto vence al rey seléucida Antíoco III en Rafia.

216 a.C.: Aníbal aplasta las fuerzas romanas en Cannae.

215 a.C.: Filipo V busca una alianza con Aníbal.

213 a.C.: La «Quema de Libros» en China.

212 a.C.: Antíoco III se dirige al este contra Bactria.

210 a.C.: Muerte de Qin Shi Huangdi, enterrado con un ejército de 8000 guerreros de terracota.

208 a.C.: Antíoco III gana la batalla del río Ario contra Eutidemo de Bactria.

206 a.C.: Antíoco III reconoce el reino grecobactriano y la dinastía eutidémida.

206 a.C.: Colapso del Imperio Qin en China, empieza la guerra civil.

205 a.C.: El general romano Escipión el Africano invade África para derrotar a Cartago.

203 a.C.: Antíoco III firma un tratado con Filipo V para dividir Egipto.

202 a.C.: Batalla de Zama, Escipión el Africano derrota a Aníbal, terminando la Segunda Guerra Púnica.

202 a.C.: Liu-Bang derrota a Xiang Yu, funda la dinastía Han y se convierte en el «Alto Emperador» Gaodi.

200 a.C.: Gaodi firma la paz con Maodun, líder de los Xiongnu.

200 a.C.: Demetrio I se convierte en rey de Bactria.

197 a.C.: Victoria romana contra Filipo V en Cinoscéfalos; Aníbal huye de Cartago y se instala en Tiro.

196 a.C.: Flaminio disfruta de su triunfo en Roma; Antíoco III cruza el Helesponto.

196 a.C.: Gaodi publica un edicto cercano al confucianismo.

195 a.C.: Muerte de Gaodi. Su emperatriz Gaohou ejerce el poder.

192 a.C.: Roma envía tropas a Grecia para luchar con Filipo V contra Antíoco III y Aníbal.

190 a.C.: Derrota decisiva de Antíoco III contra los romanos en Magnesia, Asia Menor.

187 a.C.: Muerte de Antíoco III.

185 a.C.: La dinastía maurya en la India se disuelve formalmente.

183-182 a.C.: Muertes de Escipión el Africano y Aníbal.

176 a.C.: Yuehzi emigra al oeste después de su derrota contra los Xiongnu.

145 a.C.: Los sacas conquistan Ai Khanoum.

141 a.C.: Sube al trono en China el emperador Wu, que inicia una época de expansión.

126 a.C.: El embajador Zhang Qian informa al emperador Wu después de un viaje de diez años por Occidente.

Introducción

La vista era una que muchos de ellos creían que no verían nunca. Encaramado en lo más alto de los Alpes, con la nieve revoloteando alrededor de las cimas inaccesibles y con el viento enfurecido aullando a través de los pasos estrechos, Aníbal —comandante del ejército cartaginés— se giró para dirigirse a sus hombres. Hizo un gesto hacia el panorama que ahora tenían por delante: el horizonte que durante días había estado oscurecido por enormes y opresivas laderas rocosas, hielo y relámpagos, se abría ahora para revelar no solo una salida, sino un paraíso.

Bajo los Alpes rocosos se extendían ante los guerreros las llanuras verdes y fértiles del valle del Po en el norte de Italia. Los Alpes los había torturado con el frío y las congelaciones, y había dejado muertos a miles de sus compañeros, sus cuerpos rápidamente convertidos en hielo y cubiertos de nieve, perdidos bajo la belleza etérea del mortal y cambiante mar blanco que se volvía más grueso con el paso de los días. Pero ahora tenían a la vista el remedio para todos estos amargos elementos y la promesa de mucha comida y pastos abiertos para sus animales.

Lo único que se necesitaba, les animaba Aníbal, era un empujón final a través del alto puerto de montaña hacia los acogedores pastos que se extendían a sus pies. Y más allá del placentero Elíseo, les recordó su general, se encontraba el enemigo al que habían llegado tan lejos para destruir: Roma. Los habitantes de las llanuras que tenían delante, los galos, habían sido conquistados recientemente por los romanos y darían la bien-

venida con los brazos abiertos al ejército cartaginés, insistía Aníbal. Y de esta manera, animados por el deseo de escapar de los tormentos de este mundo helado, para entrar en la tierra prometida que se extendía a sus pies, y alcanzar el objetivo último de enfrentarse al poder de Roma, los hombres de Aníbal se prepararon para el descenso final. Iba a ser la peor parte de todo el viaje.

La heroica marcha de Aníbal con su ejército a través de los Alpes a mediados o finales de noviembre de 218 a.C. ha capturado la imaginación de generaciones, convirtiéndola en una de las empresas militares más famosas de la historia. Inspiró a generales como Wellington y Napoleón —este último realizó un viaje similar siglos más tarde—, así como a artistas desde Goya y Poussin a J. M. W. Turner. Se presenta como ejemplo de valor y tenacidad humanas frente a las peores adversidades. Y lo que hace que este logro sea aún más impresionante es la juventud relativa de Aníbal: tenía apenas treinta años cuando tuvo éxito en esta empresa, más joven aún que Bruto cuando tomó la decisión trascendental de oponerse al rey de Roma y encabezar la revolución en la misma ciudad contra la que marchaba ahora Aníbal.

El cruce de los Alpes por parte de Aníbal fue el principio de una campaña militar y una secuencia de acontecimientos que, al final, llevarían a decidir quién sería el amo del Mediterráneo. Pero, excepcional como indudablemente fue, Aníbal se debe contemplar en el marco del mundo clásico mucho más amplio de su época, como un representante distinguido de un grupo selecto cuyas acciones iban a alterar el equilibrio del poder global y recomponer el equilibrio y la naturaleza de las relaciones entre las comunidades a lo largo del globo. Este es un momento de la historia humana (desde finales del siglo III a.C. hasta me-

diados del siglo II) en el que un puñado de gobernantes y comandantes militares, desde el Mediterráneo, atravesando Asia y llegando hasta China —muchos de ellos notablemente jóvenes— marcharon, navegaron, lucharon, conspiraron, gobernaron y murieron en su intento por rediseñar el mapa de sus dominios, incorporar territorios nuevos y evitar su propia extinción.

Lo que hace que este periodo sea tan importante para la idea de una historia antigua global es el hecho de que las acciones de cada uno de estos líderes no solo afectó a su propia fortuna sino que, cada vez más, tuvo un impacto en las consideraciones, las decisiones y los logros de todos los demás. Anunciados por el sonido de las trompetas de guerra y la marcha de los soldados, estos líderes forjaron un mundo cada vez más interconectado, de manera que solo ochenta años después de que Aníbal cruzase los Alpes, las fuentes históricas del Mediterráneo y las de China convergieron por primera vez: a partir de este punto el mundo clásico tomó la forma de un tablero de ajedrez en el que el movimiento de cada individuo tenía implicaciones para el conjunto.

Mientras escuchaban a su comandante, las tropas de Aníbal tuvieron mucho tiempo para considerar lo que estaba en juego en su conflicto centrado en el Mediterráneo, y para reflexionar sobre lo que ya habían soportado hasta llegar a ese punto. Habían acampado durante dos días cerca de la cima, esperando a los descolgados y a las partes más lentas del enorme tren de bagaje del ejército. Durante los nueve días anteriores habían penetrado en las montañas, escalando lentamente bajo condiciones árticas que ahora les rodeaban por todas partes. Se dice que eran los primeros que habían cruzado los Alpes con un ejército desde el héroe griego Heracles (cuya leyenda como fundador de origen indio de Pataliputra fue explicada por Megástenes, embajador griego en la India). Heracles, según se decía, también

fue el primero en abrir una ruta a través de los Alpes lo suficientemente ancha para hombres y bagaje, matando a las tribus locales que le salían al paso.[1] Pero al avanzar Aníbal y sus tropas hasta penetrar en el seno de las montañas, los pasos se habían estrechado, dejándolos vulnerables a los ataques de los supervivientes de aquellas tribus que Heracles atacó en su tiempo.

Las fuerzas de Aníbal se habían visto mermadas desde que partieron de su base cartaginesa en el sur de España a principios del verano de 218 a.C. Al partir su ejército agrupaba a 90 000 infantes, 12 000 de caballería y unos treinta y siete elefantes.[2] Después de dejar algunas de sus tropas para luchar en el norte de España controlado por los romanos, licenciar a otros y perder aún más a causa de las deserciones, Aníbal cruzó los Pirineos con un ejército mucho más reducido, que también tuvo que pagar un precio en las montañas. Cuando consiguió llegar al otro lado y avanzar hacia la antigua Galia y la orilla occidental del río Ródano que recorre la Francia moderna, Aníbal tenía solo 50 000 infantes y 9000 soldados de caballería, aunque el contingente de elefantes seguía intacto.[3]

Cuando llegaron a los pies de los Alpes, Aníbal sintió que el miedo y la inquietud se extendían entre sus hombres y les amonestó por sus dudas. ¿No eran tropas de la poderosa Cartago que había conquistado España? ¿No habían cruzado los Pirineos? ¿No eran los hombres que habían aplastado a una fuerza de galos mientras atravesaban el poderoso Ródano, llevando no solo a los hombres sino también a los elefantes al otro lado de sus violentas aguas? ¿Los Alpes iban a ser diferentes? ¿Los enviados de las tribus amistosas que les esperaban al otro lado habían llegado ante Aníbal impulsados por alas o habían usado los mismos senderos que ellos iban a usar ahora? Y, con un premio tan apetecible como Roma en mente, ¿alguna adversidad iba a ser demasiado grande para soportarla?[4]

Era principios de noviembre cuando el ejército empezó la subida.

No ha sobrevivido ninguna fuente cartaginesa para explicarnos las aventuras legendarias de Aníbal en su camino hacia Italia, o las campañas que siguieron.[5] Dos relatos griegos contemporáneos, perdidos para la posteridad, fueron rechazados por el autor antiguo Polibio como «el tipo de chismorreo popular que se puede escuchar en una barbería».[6] Por el contrario, Polibio afirma que estuvo personalmente en el territorio y siguió la ruta de Aníbal para asegurarse de que su relato fuera lo más preciso posible.[7] Polibio, una de las primeras fuentes antiguas que han llegado hasta la actualidad para contarnos sobre la revolución en Roma y su conversión en una república, era un observador astuto de la política y la guerra en la historia, y en especial de «cómo, y bajo qué sistema político, en menos de 53 años los romanos tuvieron éxito en controlar casi todo el mundo habitado bajo su poder: un logro único en la historia».[8] Atribuye el dominio de Roma, por encima de su ubicación y recursos envidiables, a su constitución mixta y equilibrada, forjada a través de casi tres siglos de conflictos externos y tensiones internas entre los patricios y la plebe.[9] Y Polibio interrumpe su narración histórica de las campañas de Aníbal contra Roma específicamente para alabar la constitución política de Roma, al afirmar que «se encontraba en el mejor momento y cerca de la perfección en la época de la guerra contra Aníbal».[10]

Quinto Fabio Pictor, el primer autor romano que escribió sobre los orígenes de la república (aunque en griego), fue un soldado en el conflicto contra Aníbal. Livio, que escribió su historia de Roma unos dos siglos después del ataque de Aníbal, se centró en la prueba suprema que Aníbal le planteó a Roma,

como hicieron una serie de historiadores posteriores al escribir sobre la historia militar de Roma, como Apiano.

No obstante, a pesar de estas fuentes importantes, aún no estamos totalmente seguros a través de cuál de los seis pasos conocidos a través de los Alpes condujo Aníbal a su ejército. Sabemos que durante el primer día de ascenso el extenso convoy estuvo amenazado por una emboscada por una tribu gala local, los alóbroges, y que consiguieron evitar dicha amenaza con mucha astucia. Pero si Aníbal y sus hombres creían que ahora los iban a dejar tranquilos para seguir con el viaje, estaban equivocados. La tentación de un bagaje con pesadas cargas era demasiado para los alóbroges.

Durante los siete días siguientes, mientras los cartagineses seguían penetrando en las montañas, siguieron sufriendo ataques a lo largo de los flancos: cada vez los caballos rehusaban, corcoveaban y huían aterrorizados a medida que la confusión se extendía entre la tropa. Los guerreros locales tiraban rocas que bajaban rebotando por las paredes de los desfiladeros, dejando a su paso un rastro de muerte y confusión. Animales y hombres eran pisoteados, aplastados y cortados en piezas. En terreno abierto se habría podido restablecer rápidamente el control, pero el ejército de Aníbal estaba marchando a través de pasos estrechos y desnivelados, con poco espacio para maniobrar y, lo que era aún peor, con un precipicio a un lado durante la mayor parte del tiempo. Con cada incursión, más animales desorientados caían del sendero, precipitándose hacia la muerte a lo largo de las laderas grises de las montañas, llevándose consigo suministros muy necesarios. Aníbal no solo estaba perdiendo animales, sino los medios para abastecer a su ejército en la marcha que tenía por delante. No tenía más alternativa que seguir adelante con la ofensiva, ordenando a sus hombres que matasen, en confusos combates cuerpo a cuerpo.

Finalmente, en el noveno día, los hombres supervivientes vieron los pastos verdes del valle del Po y acamparon, descansaron y se reagruparon en preparación para el descenso. Hacía poco más de seis meses que habían partido del sur de España y, a pesar de las palabras inspiradoras de Aníbal sobre la conquista de Roma, ahora estaba en juego la supervivencia de todo su ejército. Tenían tan pocos suministros que uno de sus subordinados incluso sugirió que recurriesen al canibalismo.[11] Mientras tanto, la nevada era más fuerte con cada día que pasaba. Solo era cuestión de tiempo de que la acumulación de nieve fuera tan alta que el camino de salida de los Alpes quedara cortado y acabarían muriendo de hambre y frío.

En el duodécimo día Aníbal ya no los pudo dejar descansar. El ejército siguió adelante. Ahora el enemigo no eran los guerreros tribales, sino el clima traicionero y la topografía. La nieve caía con tanta fuerza que era imposible que los soldados vieran dónde terminaba el sendero y caían por los precipicios. Un paso mal dado o un tropezón y pasaban al olvido. Llevaban un día descendiendo cuando Aníbal y su ejército llegaron a un punto en que gran parte del camino había quedado destruido por un deslizamiento de tierras. No había manera de pasar a los elefantes o los animales de carga por el trozo que quedaba del sendero. Buscando otra ruta, Aníbal vio que una nueva tormenta de nieve hacía que cualquier cambio de dirección fuera imposible: la densa capa de hielo del invierno anterior yacía bajo la nieve recién caída, con el resultado de que los hombres resbalaban sobre el hielo oculto, y los animales, cargados con pesados paquetes, rompían a través de ella con las patas y quedaban atrapados por el peso de la carga.

El único camino era hacia delante y para ello los hombres de Aníbal tendrían que cambiar el paisaje de los Alpes. Se enviaron soldados para que abrieran un sendero a lo largo de la ladera, ganando espacio a la pared de rocas y rellenando las zonas

en las que el camino había desaparecido con cualquier cosa que le permitiera ganar estabilidad y permitir el paso.[12] Era un trabajo peligroso y agotador pero, al cabo de un solo día, el ejército había construido un sendero lo suficientemente ancho para que pudieran cruzar los caballos y los animales de carga. Aníbal los condujo hacia delante y salieron de las montañas, hacia los pastos inmediatamente por debajo del nivel de la nieve. Dejaron pastando a los animales, mientras Aníbal regresaba con sus tropas de élite al desfiladero para ayudar a sus hombres a ensanchar y reforzar lo suficiente el camino para que pudieran pasar los elefantes. Estos pobres animales —incapaces de pastar en semejantes condiciones y con casi nada en las provisiones del ejército que pudiera aliviar su gran hambre— estuvieron atrapados durante tres días en este estrecho desfiladero helado con el ejército trabajando incansable a su alrededor.[13] Finalmente, los elefantes pudieron cruzar y bajar hasta las llanuras inferiores (la región de la moderna Turín) junto con los soldados exhaustos, que «en su apariencia y condición externas parecían más bestias que hombres».[14]

Aníbal había conducido a su ejército en un arco alrededor de la costa mediterránea para llegar a Italia. Pero, al entrar en el valle del Po —el punto de partida para el esfuerzo de llegar hasta las puertas de Roma—, ya había perdido 70 000 hombres de su infantería, la mitad de la caballería y, casi con toda seguridad, algunos de los elefantes. Los soldados y los animales que sobrevivieron estaban desnutridos, magullados y maltrechos, exhaustos, aterrorizados y desanimados.[15] Y, en realidad, su guerra solo acababa de empezar.

Pero mientras Aníbal avanzaba para desafiar a Roma por el control del Mediterráneo central y occidental, se producía una actividad equivalente en el Mediterráneo oriental, a través de Asia y en China, donde otros líderes jóvenes también estaban tomando decisiones trascendentales que iban a servir para em-

pujar a nuestros mundos clásicos hacia una órbita más cercana y reformular las relaciones entre ellos.

Como he señalado en la introducción a este libro, el mundo de Megástenes, el embajador griego en la India, era uno en el que el Mediterráneo oriental, Asia e India habían quedado conectados por las conquistas de Alejandro Magno. Después de la muerte de Alejandro, las tierras que había conquistado se dividieron en bases de poder en competencia entre ellas que estuvieron muy implicadas entre sí y, al final, con los asuntos en el Mediterráneo occidental.

En la propia Grecia, hacia la época en que Aníbal se estaba preparando para su marcha desde España a Italia, el rey Filipo V subía al trono de Macedonia con solo dieciséis años. Filipo pretendía ampliar su influencia dentro de Grecia y conectar con Aníbal para infligir mayor daño a Roma (aunque, según se desarrollaban los hechos, tuvo que resignarse a una estrategia más defensiva contra temibles oponentes romanos). En otras palabras, quería crear y manipular conexiones a través del Mediterráneo, pero descubrió que una alianza interconectada se alzaba frente a él.

Después estaban los seléucidas, que gobernaban unos dominios vastos que se extendían desde las costas orientales del Mediterráneo hasta las profundidades de Asia central y las regiones septentrionales de la India. (Fue el primer monarca seléucida quien envió a Megástenes a la India.) Mientras Aníbal cruzaba los Alpes, el nuevo rey seléucida era Antíoco III, un joven con apenas veinte años. Su tarea era unificar, conectar y estabilizar un reino muy extenso bajo su único gobierno. Su destino sería pasarse la vida librando guerras, moviéndose a través de su territorio de este a oeste y de vuelta, defendiendo sus fronteras contra incursiones por todos lados. En occidente, Antíoco, como sus predecesores seléucidas, se tuvieron que enfrentar a los avances de Roma, además de la molestia que era Egipto. En

oriente, en Asia central, el desafío lo planteaban jugadores nuevos, en especial el estado de Bactria (que ocupaba gran parte del Afganistán actual), rico en oro y gobernado por sucesivos reyes guerreros ambiciosos. Y en el sur, Antíoco aún se tenía que enfrentar con los restos difuminados y divididos de lo que en su momento fue la poderosa y espléndida corte, reino y ejército indios fundados por Chandragupta Maurya, en especial porque los gobernantes bactrianos consideraban al antiguamente orgulloso reino de Chandragupta como una conquista potencialmente rica.

En China el estado de Qin, que había abrazado la filosofía legalista (no el confucianismo), que estaba en desarrollo, como su guía de gobierno, emprendió desde su puesto irrelevante en el borde occidental del territorio chino la empresa de conquistar todos los demás reinos combatientes, que culminó en 221 a.C. A la cabeza de este nuevo dominio se encontraba Qin Shi Huangdi, que había conseguido el poder veinte años antes a la edad de catorce años, y que ahora se convirtió en el primer emperador de Qin. Como Antíoco y los seléucidas, como Roma a medida que su influencia se extendía por el Mediterráneo, Qin Shi Huangdi se dispuso a gobernar con una disciplina de hierro un imperio enorme con cincuenta millones de personas. Sus monumentos serán legendarios pero fracasará en su gran misión, de manera que pasaría el manto y el desafío a una dinastía nueva: los Han.

Preocupado por la amenaza de la invasión de las tribus nómadas que rodeaban China en el norte y el oeste, Qin Shi Huangdi ordenó la erección de unas estructuras defensivas que se fueron uniendo hasta formar una «Gran Muralla», que los Han siguieron extendiendo. Combatir las tribus nómadas fue una obsesión constante de estos emperadores, para los que la estabilidad en las fronteras era una premisa crucial para sus intentos de unificar sus reinos. El impulso de su política alternó

entre la invasión, el bloqueo, la acomodación y el soborno. La invasión y el bloqueo provocó la huida de ciertas tribus hacia occidente. Pero el resultado de la acomodación y el soborno fue también la creación de un poderoso imperio nómada Xiongnu en las fronteras de China, que empujó aún más pueblos hacia occidente. Y así se inició una gran oleada migratoria que al final se precipitó contra el mundo complejo e interconectado de Asia central, donde gobernantes bactrianos, partos, seléucidas, indios e indo-helenos intentaban conseguir dominios nuevos y más amplios.

Mientras Aníbal intentaba cruzar los Alpes en 218 a.C., abriendo una fase nueva en la lucha de Cartago contra Roma por la supremacía en el Mediterráneo, no hay la menor duda de que comprendía la gravedad de lo que estaba intentando. Mientras reunía sus tropas para que contemplasen el valle del Po que se encontraba a sus pies y se preparasen para las batallas que tenían por delante, el desafío del futuro debió parecer enorme y abrumador. Pero aun así, en el mejor de los casos, solo pudo imaginar una fracción de la realidad. Aníbal y su generación iban a ejercer el poder y luchar, por la gloria y por la supervivencia, en un mundo cada vez más amplio, uno en el que los sistemas de gobierno cuyo nacimiento hemos analizado en la primera parte en algunos momentos lucharon por sobrevivir, pero en otros fueron decisivos en el rediseño del mapa global y de las relaciones entre las comunidades que lo constituían.

En las décadas de 140 y 130 a.C. Roma era dueña del Mediterráneo, después de destruir Cartago y arrasar hasta los cimientos Corinto en Grecia, mientras que el gobernante Han, Wudi, estaba decidido a emprender la expansión de China hacia el oeste. Oleadas de tribus nómadas cayeron sobre Bactria y la conquistaron: el primer acontecimiento que se recoge tanto en las fuentes occidentales como en las orientales. Poco des-

pués estas conexiones se convirtieron en redes irrompibles, que se extendían desde Roma a la capital del Imperio chino en Luoyang. El mundo clásico no volvería a ser el mismo.

4

Surge una nueva generación

Desde su niñez Aníbal estuvo en contacto con la guerra, impregnado por la conducta de su padre Amílcar que, como afirma la leyenda, también inculcó en el joven Aníbal un antagonismo ardiente hacia Roma.

Amílcar murió en España en 229 a.C., al mando de fuerzas cartaginesas que se habían extendido para tomar el control de la mayor parte del sur de dicho país. Aníbal había pasado la mitad de su vida en España: tenía nueve años cuando Amílcar se lo llevó allí junto con su hermano Asdrúbal desde Cartago, en la costa del norte de África (en el Túnez actual). Su madre se quedó en Cartago y no está claro si Aníbal la volvió a ver. En su lugar se crió al lado de Amílcar y, según creemos, educado en la lengua y la literatura griega por un maestro espartano.[1]

Sabemos que Amílcar murió en batalla con una tribu íbera en la que estuvieron presentes Aníbal y Asdrúbal. Según el historiador del siglo I a.C. Diodoro Sículo, Amílcar, al verse casi rodeado junto con sus fuerzas, tomó una ruta diferente de la de sus hijos para que sus enemigos no los siguieran. Galopando heroicamente hasta que fue alcanzado por sus perseguidores, dirigió el caballo hacia un río cercano, que intentó vadear con la armadura completa, de manera que en las aguas profundas del centro se ahogó bajo el peso de su caballo, pero su táctica de diversión había dado tiempo a Aníbal y Asdrúbal para que escapasen.[2] Aníbal tenía dieciocho años, a punto de entrar en la edad adulta, y se encontraba ahora sin el padre que le había

guiado, hacía tiempo que no tenía a su madre, y en un territorio extraño que, aunque se encontraba bajo el puño cartaginés, no estaba exento de peligros. No obstante, lo que llevaba consigo era una causa.

Según una anécdota famosa, cuando Aníbal, hacia el final de su vida, se encontró con Antíoco III, señor del Imperio seléucida en el este, le explicó cómo su padre, antes de llevarlo a España desde su patria, le hizo jurar que nunca se mostraría amistoso con los romanos: un juramente, según afirman algunas fuentes, de enemistad eterna.[3] Otra fuente romana dice que Amílcar declaró alegre sobre sus dos hijos: «¡Estoy criando estos cachorros de león para la destrucción de Roma!».[4] La historia —como siempre— la escriben los vencedores, pero en este caso los vencedores decidieron retratar un enemigo cuya derrota final les aportase honor: un hombre que había dedicado su vida a enfrentarse a ellos y que, como admiten todas las fuentes romanas, estuvo muy cerca de convertirse en su conquistador.

Mientras Aníbal guardaba luto por su padre en 229 a.C., en Grecia Filipo V, un niño de ocho años, era educado para ocupar el trono de Macedonia, guiado por uno de los primos de su padre que actuaba como regente. Los objetivos de política exterior de Macedonia eran la expansión de su influencia hacia el sur, enfrentarse a los vecinos poco amistosos en el este (que, quizá, recibían el apoyo de Roma) y resistir la invasión de las tribus del norte.

En Asia, el gobernante seléucida Seleuco II, padre del futuro Antíoco III, se enfrentaba a la amenaza de una mayor intervención romana en las fronteras occidentales de su mundo, mientras se tenía que resignar a perder territorios en el este, donde el reino de Bactria, hiperactivo y en expansión, acababa de conseguir un gobernante nuevo y ambicioso: Diodoto II.

El flujo era aún mayor desde que en la India había muerto el último gran rey maurya, Asoka, iniciándose la desintegración del hasta entonces orgulloso imperio de Chandragupta Maurya, al que acechaban como buitres los reinos vecinos.

Mientras tanto en China el estado de Qin acababa de conseguir una de las victorias militares más grandes contra un estado rival, en su marcha hacia el dominio total del mundo chino, conducido por el futuro Qin Shi Huangdi.

En consecuencia, en 229 a.C., el mundo clásico del Mediterráneo hasta China estaba inmerso en un cambio importante: a causa de la constante expansión romana hacia occidente, que se encontraba con resistencias; la inestabilidad, la rivalidad intensa y la lucha dinástica en el centro; y la aparentemente imparable expansión Qin en el este. Aquí podemos ver una encrucijada histórica: se estaba forjando la mentalidad de un nuevo grupo de gobernantes y comandantes jóvenes, al mismo tiempo que se daba forma al paisaje militar y político al que se enfrentaron y acabaron controlando. En el plazo de diez años, las riendas del poder habían cambiado de manos: Aníbal, a mediados de la veintena, dirigía la guerra para Cartago; Filipo V tomaba el control completo de Macedonia con solo dieciséis; Antíoco III, que acababa de cumplir los veinte, gobernaba el enorme Imperio seléucida; y Ptolomeo IV, de veintiún años, controlaba Egipto. Hombres jóvenes cargando sobre sus hombros responsabilidades enormes y trascendentes, plantaron sus apuestas en el juego e hicieron rodar los dados.

Resistiendo a Roma en Occidente

Las fuentes romanas nos explican que Amílcar descendía del padre o del hermano de Dido, la legendaria primera reina de Cartago. Como Eneas, progenitor de Roma, rompió el corazón de Dido, de manera que se acabó quemando viva para escapar de su dolor, resulta fácil deducir por qué los descendientes de

la familia sentían semejante rencor.[5] Pero Amílcar tenía sus propias razones para recelar de Roma.

En 237 a.C., el año que sus hijos y él abandonan Cartago para ir a España, Roma y Cartago ya tenían una siniestra historia a sus espaldas. La Primera Guerra Púnica entre estas dos potencias mediterráneas había terminado solo cuatro años antes, con Cartago como el bando derrotado. Su flota había sido destruida en una batalla naval frente a las costas de Sicilia y ahora se veía obligada a retirar sus tropas de Sicilia y las islas pequeñas que la rodeaban; a entregar todos los prisioneros romanos; y a pagar a plazos a Roma la gran suma de 3200 talentos de plata durante los próximos veinte años. El tesoro cartaginés quedó tan vacío que no podía pagar a los soldados profesionales que había contratado para que luchasen en su nombre contra Roma.

Polibio afirma que la dependencia de Cartago en las tropas mercenarias siempre fue una debilidad fatal, en contraste con el uso que hacía Roma de las fuerzas ciudadanas y los aliados.[6] En consecuencia, Cartago no prestaba una atención adecuada al estado de sus fuerzas armadas, que nunca entraron en batalla creyendo que estaba en juego la supervivencia de su patria.[7] Pero quizá era más importante que cuando las cosas iban mal un ejército mercenario se podía volver despiadado. Así, en 240 a.C., 20 000 mercenarios a los que no se había pagado se volvieron contra Cartago buscando una recompensa, asediaron la ciudad e incitaron a las tribus locales del norte de África para que se unieran a ellos en una revuelta declarada. La guerra que siguió recibió por parte de comentaristas antiguos el calificativo de la más impía de todos los tiempos: los mercenarios castraron a sus pagadores y el pueblo cartaginés le cortó las manos a los mercenarios, les rompió los brazos y las piernas y los lanzó a un pozo para que murieran. Amílcar —al mando de lo que quedaba del ejército cartaginés leal— asedio y mató de hambre

a miles de rebeldes en un desfiladero estrecho conocido como «La Sierra», asesinando a los que se rindieron.

Pero si Cartago se ganó un respiro, Roma no había acabado con sus demandas, y en 238 a.C. hizo públicas sus intenciones de ocupar la isla de Cerdeña, que tradicionalmente había sido una posesión cartaginesa. Cartago no solo tendría que evacuar sus fuerzas, sino que tendría que pagar a Roma 1200 talentos adicionales como multa, bajo la amenaza de una reanudación de la guerra si se negaba. La idea de otro conflicto con Roma era insostenible. La Primera Guerra Púnica —que se inició en 264 a.C., después de que hubieran invitado a Roma para proteger las ciudades sicilianas que estaban amenazadas por el expansionista poder cartaginés— había sido algo más que un conflicto para marcar la línea de separación entre las zonas de influencia de Cartago y Roma. Se había convertido en una lucha por el dominio del Mediterráneo central. En la primera fase de la guerra, pareció que Cartago iba a prevalecer. Anteriormente, Roma había librado por tierra todas sus guerras de expansión, mientras que Cartago llevaba mucho tiempo siendo una potencia naval con una gran flota para controlar las vías marítimas alrededor de las costas mediterráneas. Roma había intentado competir, construyendo una flota de la nada, copiando el estilo de los barcos de guerra cartagineses y añadiendo un *corvus* (un puente que se podía fijar en los barcos enemigos y permitía que los soldados entablasen en la cubierta una lucha cuerpo a cuerpo).

Pero Cartago también había formado sus fuerzas terrestres en Sicilia, incluido el transporte en barco de elefantes de combate desde África. El ejército romano estaba aterrorizado por estos animales enormes, porque no sabían cómo combatirlos. No fue hasta 250 a.C. que desarrollaron la táctica de éxito de lanzarle jabalinas a los elefantes hasta que sentían tanto dolor que atacaban descontroladamente. Animados por este conoci-

miento creciente del enemigo, Roma también empezó a amenazar la supremacía cartaginesa en el mar, primero asediando sus fortalezas en Sicilia y después derrotando a su flota frente a las costas de la isla.

Amílcar estuvo al mando de las fuerzas sicilianas de Cartago después de 249 a.C., en la fase final de la guerra. Dirigiendo una fuerza compuesta primordialmente por mercenarios, su táctica era ganar suficientes escaramuzas a pequeña escala para mantener la guerra en Sicilia en un punto muerto, pero sabía que no podía conseguir una victoria en toda regla, porque le faltaba el apoyo completo de Cartago.

Por lo que podemos saber, el sistema político de Cartago no era muy diferente del de la Roma republicana. Dos «reyes» eran elegidos anualmente entre las familias más ricas (una decisión que Livio y Polibio creían comparable con el sistema consular de Roma) y gobernaban en unión de una asamblea de aristócratas (parecida al Senado romano), junto con una burocracia administrativa, una serie de jueces y una asamblea más popular, que supuestamente tenía el voto decisivo si los reyes y el consejo aristocrático no llegaban a un acuerdo. Desde el punto de vista de Polibio era este voto decisivo del pueblo lo que le otorgaba un poder de supervisión, diferente del equilibrio de los elementos monárquicos, oligárquicos y populares en Roma; y creía que ese era el factor principal de la derrota final de Cartago a manos romanas.[8]

Polibio seguía argumentando que el sistema cartaginés estaba infectado por la codicia a un nivel desconocido en Roma: el soborno a plena luz del día era lo habitual y no se podía considerar malo nada que pudiera producir un beneficio.[9] Las poderosas familias aristocráticas (incluida la de Amílcar) necesitaban del apoyo popular, pero también tenían medios para comprarlos, con el fin de mover los órganos del estado hacia la decisión que preferían. A diferencia de la feroz rivalidad y lucha

aristocrática en busca del apoyo popular que asolo Grecia en el siglo VI durante los prolegómenos a su revolución democrática, no hubo necesidad de reclutar una mujer hermosa vestida de diosa para engatusar al pueblo en Cartago.

No obstante, la familia de Amílcar no estaba sola en el intento por convencer a Cartago de un plan de acción determinado. En política exterior, aparentemente el estado contaba con dos opiniones rivales principales: una, dirigida por Amílcar, que defendía la confrontación con Roma; la otra liderada por Hannón el Grande que pretendía ignorar a Roma y concentrarse en fortalecer el poder de Cartago en África. Esta rivalidad fue la razón de que Amílcar nunca tuviese el apoyo que necesitaba para ganar su lucha contra Roma en Sicilia: Hannón ganó el debate para confinar los esfuerzos y las fuerzas cartaginesas en suelo africano. Cuando Roma aplastó la flota cartaginesa frente a Sicilia, lo pudo hacer porque la atención y las fuerzas de Cartago estaban en gran parte comprometidas en otros lugares.

En consecuencia, al final de la Primera Guerra Púnica Amílcar estaba doblemente amargado: por los romanos y sus deseos expansionistas y por su propio pueblo que no estaba totalmente de su lado. Mientras Cartago empezaba a reprimir a sus mercenarios que no habían cobrado en 240 a.C., la batalla entre Amílcar y Hannón se siguió librando en la cámara del consejo de estado, en las asambleas y en las calles. Las apuestas eran altas: en la tradición cartaginesa, un general del ejército que parecía que hubiera fracasado se enfrentaba a la ejecución. Hannón, al menos en este enfrentamiento, resultó victorioso. Pero Amílcar, gracias a la prosecución despiadada de la guerra contra los mercenarios, consiguió escapar con su vida y su posición política casi intactas. Por eso no resulta sorprendente que no se quedase en Cartago, sino que se encaminase a España arrastrando a sus dos hijos.

Para Amílcar, España era un nuevo inicio: un territorio que ninguna de las grandes potencias mediterráneas había reclamado por completo, pero con el que Cartago tenía fuertes conexiones comerciales. Cartago podía controlarlo y así recuperar su tesorería y compensarse por la pérdida de Sicilia y Cerdeña ante los romanos. Y ahora había llegado el momento de atacar, porque Roma también era consciente de la oportunidad de expansión en España y estaba empezando a extender sus tentáculos desde los Pirineos. Amílcar sabía muy bien que el éxito haría aumentar su reputación e influencia en el consejo aristocrático cartaginés y entre el pueblo. Esta será una meta que perseguirá sin descanso hasta su muerte.

La Cartago de Amílcar no era ni mucho menos el único antagonista del poderoso expansionismo de Roma en los años anteriores a 229 a.C. El reino de Macedonia en el norte de Grecia había sido el epicentro del imperio de Alejandro Magno, extendiéndose a través de Asia hasta la India. Macedonia era, y siempre lo había sido, muy diferente de las ciudades-estado del sur y el centro de Grecia: mientras Atenas estaba ocupada en su revolución democrática, Macedonia seguía siendo resueltamente monárquica, estableciendo un comercio de lujo con otras familias gobernantes cercanas y lejanas, y construyendo enormes monumentos funerarios, profusamente decorados, para sus reyes muertos. Tras la división del imperio de Alejandro, Macedonia siguió siendo el reino preeminente en Grecia, asegurando su dominio a través de un delicado y difícil equilibrio de presión militar y diplomática con las diferentes alianzas de ciudades griegas del sur; con los reinos competidores en el oeste, como Epiro; y con las tribus salvajes del norte, como los dárdanos; así como con las pocas ciudades independientes en Grecia, entre ellas Esparta y Atenas.

¿En qué se había convertido la orgullosa democracia de Atenas por aquella época? Alejandro había tratado a Atenas con respeto en memoria de su historia —lo que quiere decir que no la arrasó hasta los cimientos, que era el destino que esperaba a las ciudades que se rebelaban contra él— y, de hecho, permitió que su democracia siguiera funcionando. Alejandro había soportado las democracias en otras ciudades que había liberado en el marco de su conquista de Asia: por ejemplo, en Éfeso, en la isla de Quíos y en Eritras.[10] Pero tras la muerte de Alejandro, Atenas había caído bajo el control de los poderosos gobernadores macedonios que jugaron con el sistema, introduciendo un mínimo de propiedades para los que querían ser ciudadanos, añadiendo incluso dos nuevas tribus a esta famosa democracia, nombradas directamente según el gobernador y su padre. En 287 a.C. los atenienses colmaron su paciencia: las fuentes informan de una nueva revolución democrática, pero no está demasiado claro hasta qué punto Atenas recuperó el control completo de sus asuntos o volvió a algo parecido a la democracia directa radical de su época dorada.[11]

De hecho, si se busca un ejemplo de democracia en acción en el siglo III a.C., se debe mirar a cualquier sitio excepto Atenas. Los historiadores de este periodo señalan democracias en funcionamiento en Cos, y en Mileto, Yaso y Calimna en la costa de Asia Menor. El rey seléucida, Antíoco I, que era conocido por librarse de las constituciones democráticas siempre que podía, remarcó que la ciudad de Lisimaquia en la costa nororiental del Egeo era una democracia en las décadas de 270 260 a.C.[12] Pero lo que realmente debía hacer que los atenienses se sintiesen orgullosos era el florecimiento de democracias mucho más cerca de su hogar: la Liga Aquea del centro y el sur de Grecia, de la que Polibio escribió que «no se puede encontrar ningún sistema político en ninguna parte del mundo que favorezca más los

principios de igualdad, libertad de expresión y verdadera democracia».[13]

El rey macedonio Demetrio II murió en 229 a.C. (el mismo año que Amílcar) mientras luchaba contra las tribus salvajes del norte de Macedonia. Su heredero, Filipo, de ocho años de edad, era demasiado joven para sucederle y por eso uno de los primos de Demetrio, Antígono, asumió el papel de regente y guardián de Filipo. El estado se enfrentaba a una variedad de amenazas por todas partes, pero Antígono tuvo éxito al expulsar a las tribus del norte de vuelta a través de la frontera macedonia, para volver después su atención a los levantamientos en el centro y el sur de Grecia, donde bullían los sentimientos antimacedonios. Pero mientras estaba ocupado con esto, estalló una nueva guerra en los límites occidental y septentrional de Grecia: con Roma.

Roma no se había interesado por Grecia, principalmente porque desde 264 a.C. había luchado por su supervivencia contra Cartago. Pero con la conclusión de esa guerra y el interés creciente de Roma en Cerdeña y el norte de España, la atención del Senado también se estaba volviendo ahora hacia el este y en particular hacia una tribu semibárbara que ocupaba la región noroeste de Grecia y las tierras que bordeaban el arco superior del mar Adriático en dirección a Italia: los ilirios dirigidos por la reina Teuta.

En los últimos tiempos, Teuta había ordenado el asesinato de un enviado romano que había sido tan arrogante como para poner en cuestión la forma en que se gobernaban los ilirios y por decir que Roma les podría enseñar una lección. El asesinato del diplomático —por muy poco diplomático que hubiera sido— era, inevitablemente, la justificación para una campaña romana. En 229 a.C., los romanos penetraron en Iliria, apoyados por su ahora preeminente flota en el Adriático, buscando ostensiblemente castigar a la reina Teuta. Pero el tema principal

que estaba en juego era la piratería iliria en el Adriático, que generaba un caos en las vías del comercio marítimo, no solo para Roma sino también para sus ciudades aliadas en la costa oriental de Italia. En consecuencia, Roma se movió para establecer una presencia permanente en la costa noroeste de Grecia, anexionándose una franja de costa de unas 120 millas de largo y 20-40 millas de ancho, junto con muchas de las islas cercanas a la costa, incluida Corcira (la moderna Corfú).

Esta era la primera vez que Roma establecía el control sobre suelo de la patria griega (porque antes solo había tomado ciudades coloniales griegas en Sicilia y en el sur de Italia); y los territorios recién anexionados, en un punto, solo estaban separados de Macedonia por un único valle. Pero a pesar de esta proximidad repentina, no parece que Antígono y el joven Filipo considerasen que la presencia de Roma fuera una amenaza inmediata. En particular Antígono estaba demasiado ocupado aplastando un motín en el ejército macedonio, provocado por unos soldados exhaustos por los conflictos que los habían visto luchar sin descanso durante más de una década. Pero tampoco se esperaba ningún respiro: los ilirios, obstaculizados por los romanos en su búsqueda de la riqueza a través de la piratería, dieron rienda suelta a su frustración atacando Macedonia, un asalto que Antígono trataría de rechazar durante el resto de su vida. No obstante, se puede afirmar que Antígono y el joven Filipo deberían haber prestado más atención a las aspiraciones de Roma. (No es por nada que algunos historiadores han planteado que Roma era en realidad la fuerza incitadora detrás de los ataques ilirios contra Macedonia)[14].

Las ambiciones de Roma no se detenían en Grecia. En 229 a.C. un comunicado oficial se estaba abriendo camino lentamente a través del Mediterráneo: su autor el Senado romano, su destino Asia, el receptor esperado Seleuco II, rey del Imperio seléucida.[15] La carta presentaba la petición formal de Roma

para que Seleuco respetase la autonomía de la ciudad de Ilión, en la costa occidental de Asia Menor, colindante del Egeo. Ilión tenía una historia famosa, porque en su momento fue conocida como Troya, conquistada por los griegos más de un milenio antes tras diez largos años de una guerra convertida en inmortal para la historia por la *Ilíada* de Homero. Pero lo que era más importante para los intereses romanos era que los habitantes de Ilión eran los ancestros del pueblo romano, porque fueron los descendientes de un troyano fugitivo, Eneas, los que fundaron Roma. Troya era muy importante para los romanos.

Pero el mensaje enviado a Selecuo II era mucho más indicativo del interés creciente de Roma en Asia y del reconocimiento de su propio poder. Los romanos habían derrotado a Cartago, tomado Cerdeña y Sicilia, estaban estableciendo cabezas de puente en Grecia y avanzaban por el norte de España; siempre enviaban a atletas a competir en los Juegos Olímpicos; y ahora estaban completamente seguros para presentarle demandas al rey de los seléucidas.

En realidad, era difícil que el Senado romano hubiera podido escoger un momento más inoportuno para la petición a Seleuco II, que no quería más problemas en medio de una época ya bastante problemática para este imperio enorme y poco manejable, que se extendía miles de millas desde la costa occidental de Asia Menor en su lado mediterráneo; a lo largo de Oriente Medio, y todo el camino hacia Oriente hasta penetrar en Asia central. Por eso, Seleuco estaba mejor situado que nadie para comprender la realidad —y sentir la carga— de la naturaleza enmarañada de un mundo clásico cada vez más amplio.

Dentro de este extenso territorio había una amalgama de culturas, tribus, lenguas y sistemas de poder diferentes, separa-

dos solo por las vastas distancias, pero también por un terreno difícil y traicionero. El rey no podía estar en todas partes al mismo tiempo y se apoyaba —como había hecho Alejandro y los gobernantes persas antes que él— en una nueva red de *sátrapas* (gobernadores) que regían en su nombre. Aunque el gobernante seléucida siguió siendo más poderoso que el gobernante Zhou en China en la época de Confucio —que, teniendo en cuenta la enormidad de los territorios y el número de sus habitantes, también tenía que confiar en «minigobernantes» para mantener el control de los estados individuales—, al igual que en China, el sistema seléucida creaba problemas, a medida que las ciudades y estados se levantaban en rebeldía y se declaraban independientes; a medida que los gobernadores *sátrapas* soñaban con más poder y desafiaban a su rey; o incluso cuando rivales en el seno de la familia imperial se atrevían a desafiar el poder soberano.

Seleuco había visto todos estos problemas en la década anterior a 229 a.C. Siete años antes, se había declarado un nuevo reino independiente en Asia Menor en territorio seléucida, y gobernado por el (autoproclamado) rey Atalo. Sin embargo, Seleuco podía hacer muy poco contra esta usurpación, entre otras razones porque su poder ya se había visto significativamente debilitado por un desafío mucho más cercano a casa. En 239 a.C. su hermano menor, Antíoco Hierax —«el Halcón»—, se había proclamado rey, dirigiendo una revuelta en colaboración con una serie de aliados poderosos de los límites septentrionales de las fronteras seléucidas. Para empeorar las cosas, en los tres años entre la desafección de Antíoco Hierax y la aparición del reino de Atalo, Seleuco también tuvo que aplastar otra rebelión declarada en una de las ciudades más ricas y poderosas del imperio: Babilonia. Seleuco había conseguido contener y obligar a Babilonia a volver al redil, pero cuando se enfrentó en batalla a Antíoco Hierax en 235 a.C., fue derrotado y se vio

obligado a separar de sus tierras una buena porción de la parte septentrional de Asia Menor, entregándosela a su hermano y a sus seguidores.

Seleuco no era ajeno a las luchas familiares. De hecho, la guerra declarada contra su hermano solo fue el capítulo final de un juego de poder dinástico mucho más amplio que se remitía a su subida al trono. El padre de Seleuco, Antíoco II, había tenido hijos con dos madres diferentes. Una, Laodice de Asia Menor, era la madre de Seleuco y Antíoco Hierax. La otra, Berenice, era egipcia e hija del rey de Egipto, Ptolomeo II. Egipto era desde hacía mucho tiempo una espina clavada en el costado del Imperio seléucida. De hecho, los ptolomeos —otra dinastía y otro reino nacido de la división del imperio de Alejandro Magno— ya habían librado dos guerras durante el siglo anterior contra los seléucidas en disputa por los límites de sus territorios respectivos, en especial en la región de las modernas Israel y Palestina, que en aquella época se conocía como CoeleSiria. El conflicto más reciente con Egipto no había ido bien para los seléucidas y fue entonces cuando Antíoco II se vio obligado a divorciarse de Laodice y casarse con Berenice, como parte del tratado de paz.

Cuando murió Antíoco II la cuestión fue, por supuesto, quién lo debía suceder: ¿el hijo mayor de Laodice o el hijo de Berenice, hija de Ptolomeo? Cuando Berenice pidió la ayuda de su padre para asegurar la ascensión de su nieto, Laodice ordenó rápidamente que asesinaran a Berenice y a su hijo, convirtiendo a Seleuco en rey. El gobernante egipcio se sintió —comprensiblemente— enfurecido por el asesinato de su hija y nieto; y por eso desencadenó la tercera guerra entre Egipto y los seléucidas en 246 a.C., justo cuando Seleuco II subió al trono. Duró hasta 241 a.C., el mismo año que Cartago perdió su guerra contra Roma. Pero la paz que fue finalmente acordada iba a revelar de nuevo la situación precaria de la posición de Seleuco,

porque fue obligado a ceder nuevos territorios en Coele-Siria e incluso el puerto de la gran ciudad de Antíoco en la costa occidental de Asia Menor.

Las peleas continuas con Egipto subrayan otro de los grandes problemas a los que se enfrentaban eminencias tales como la dinastía Zhou y los seléucidas: las fronteras siempre porosas de sus reinos, imposibles de guardar y mantener en todas las circunstancias. En 229 a.C., cuando Seleuco II —el rey vulnerable de un imperio aún poderoso pero significativamente en decadencia— leyó la petición oficial de Roma en defensa de la autonomía de Ilión/Troya en su frontera occidental, también se tenía que enfrentar a turbulencias aún mayores y a la inestabilidad al este.

Inestabilidad en el centro

El reino de Bactria —aproximadamente unos 3000 kilómetros al este de Babilonia, cuyas regiones centrales se encontraban al norte del Afganistán moderno— se encontraba en los límites del control seléucida. Era una de una serie de provincias en el cruce entre el Asia helenizada al oeste, las enormes estepas y llanuras del Asia central nómada al este y la India al sur. En consecuencia, Bactria era el verdadero límite de la influencia griega tal como fue fijada por Alejandro Magno un siglo antes. Sus fronteras dejaban fuera mundos muy diferentes; un crisol de tradiciones culturales muy diversas procedentes de todas las direcciones. Como dijo en su momento el historiador Arnold Toynbee, Bactria era una rotonda «donde convergían rutas desde todos los cuadrantes de la brújula y desde la que salían de nuevo rutas hacia todos los cuadrantes de la brújula». [16]

Bactria —por no hablar de las provincias limítrofes de Sogdiana, Partia, Margiana, Aria y Drangiana, algunas de las cuales se encontraban bajo influencia bactriana, mientras que otras eran independientes por derecho propio— estaba acostumbra-

do a encontrarse en el borde exterior de los imperios. Creemos que los asirios y con mayor certeza los persas habían intentado incorporar estas regiones a su reinos, con bastante éxito.[17] Cuando Alejandro Magno atravesó el territorio persa en las décadas de 330 y 320 a.C., encontró en los bactrianos unos aliados dispuestos contra Persia, aunque con menos voluntad de aceptar a Alejandro como su gobernante. Al final Alejandro consiguió ejercer el control utilizando tanto el palo como la zanahoria. Se casó con una mujer de la cercana Sogdiana; asentó a compatriotas griegos por toda la región; y fundó/renombró una docena de ciudades nuevas (con su nombre), que se alimentaban del comercio y de las rutas muy concurridas que pasaban naturalmente a través de la zona, incluida la ciudad de Kandahar en el Afganistán moderno. Además, aplastó brutalmente las revueltas internas y los intentos de invasión por parte de tribus nómadas al este y al norte. Pero aun así, en el momento de la muerte de Alejandro en 323 a.C., Bactria seguía inmersa en el caos, con el gobierno disputado frenéticamente por varios mercenarios griegos, que brevemente se autoproclamaron reyes, antes de ser asesinados por sus rivales.

Los intentos de someter Bactria, emprendidos por los generales de Alejandro inmediatamente después de su muerte, dieron pocos frutos. Pero cuando al final se asentó la polvareda y los reinos fragmentados del antiguo imperio de Alejandro asumieron más o menos una forma consistente, el rey Seleuco I del Imperio seléucida emprendió el establecimiento de un control firme sobre Bactria. En 305 a.C. resultó victorioso entre otras razones por imitar directamente las acciones de Alejandro Magno: matrimonio entre Seleuco y una mujer sogdiana; un periodo de extensa colonización griega de la región, apoyada en un gobierno con mano suave; grandes inversiones en la construcción de más ciudades; y la siempre presente amenaza del uso de la fuerza, cuando se creía necesario. Seleuco I man-

daba ahora sobre un imperio de 1,5 millones de millas cuadradas, conteniendo unos treinta millones de habitantes, comparable en tamaño y población al de la dinastía Zhou en China.

Seleuco I y su hijo, Antíoco I, prestaron mucha atención a los territorios recién ganados y a las provincias limítrofes, en especial porque —al igual que Alejandro— eran muy conscientes del riesgo de incursiones por parte de las tribus nómadas de más al este. En 293-292 a.C., cuando las incursiones nómadas destruyeron por completo una ciudad, Seleuco reconoció que se necesitaba una presencia física más fuerte, y puso a su hijo a cargo de la parte oriental de su imperio. Antíoco I estableció su puesto de mando en Bactria y pasó más de una década defendiendo la frontera oriental. Esta fue una época dorada para la región. Dotada de tierras fértiles que eran ideales para la cría de caballos, beneficiándose de un flujo comercial creciente a través de la región de este a oeste, así como desde la India en el sur, y se vio aún más impulsada por la introducción de una moneda de plata de valor fijo basada en el estándar usado en Atenas, de manera que Bactria floreció.

Uno de los nuevos asentamientos, en Ai Khanoum (en el noreste del Afganistán moderno), fue un punto central de la acuñación de esta nueva moneda. La arquitectura de la ciudad da testimonio de la profundidad a que había llegado la influencia de la cultura griega en la multitud de tradiciones alrededor de este núcleo: un gimnasio griego construido con motivos orientales; templos de estilo oriental con columnas y capiteles griegos; un teatro para 6000 personas; un complejo palaciego y viviendas de una sola planta construidas con ladrillos de adobe locales y pintadas con cal, todo ello rodeado de unas fuertes murallas fortificadas.[18] Y en Ai Khanoum se erigió uno de los grandes testimonios del carácter internacional de Bactria durante este periodo: un monumento dedicado al fundador de la ciudad, un griego llamado Cineas, e inscrito con dichos copia-

dos hacia 275 a.C. por Clearco, que viajó 10 000 kilómetros ida y vuelta desde Ai Khanoum a Delfos en el centro de Grecia. Clearco regresó para inscribir las máximas filosóficas del oráculo de fama mundial en el monumento de la ciudad: «En la infancia, compórtate bien, en la juventud ten autocontrol, en la mediana edad compórtate con justicia, en la vejez da consejos sabios, en la muerte no sientas pena».[19] (Como discurso sobre las Edades del Hombre, es comparable al esquema de Confucio que se recoge en las *Analectas*: «A los 15 me doblaba en el estudio; a los 30 podía estar de pie; a los 40, cesaron las dudas; a los 50, comprendí las leyes del Cielo; a los 60 mis oídos me obedecieron; a los 70 podía hacer según los deseos de mi corazón y no alejarme nunca de la rectitud»)[20].

La edad dorada de Bactria no podía durar. En 281 a.C. Seleuco I fue asesinado, obligando a Antíoco I a abandonar Bactria y dirigirse al oeste para asegurarse el trono. Él, su hijo Antíoco II y su nieto, Seleuco II, se vieron consumidos totalmente por la guerra en el oeste. Tuvieron poco tiempo para Bactria, aunque dependían de ella para un abastecimiento regular de hombres y caballos veloces. El resultado, casi inevitable, fue la revolución, impulsada por el resentimiento local por la manera en que Bactria y sus alrededores eran esquilmados por sus «gobernantes» muy lejanos y, a su vez, la ausencia de hombres, caballos y un gobernante fuerte dejaba a la hasta entonces floreciente Bactria más susceptible a las incursiones nómadas procedentes del este. Durante el reinado de Antíoco II o durante el conflicto dinástico que enredó a Seleuco II, las provincias de Bactria y la cercana Partia tomaron sus asuntos en sus manos.

El gobernador local de Bactria, Diodoto, llevó la región a la independencia y se convirtió en el rey Diodoto I. Algo parecido ocurrió en Partia bajo su gobernador —después rey— Andrágoras. En 245 a.C. Diodoto fue el gobernante oficial del reino grecobactriano independiente, que también agrupaba las pro-

vincias limítrofes de Sogdiana, Margiana y Aria, y en 239, al igual de Partia, había roto oficialmente todos los lazos con el Imperio seléucida. Seleuco II tuvo que aceptar la pérdida de dos provincias importantes en la frontera oriental de su reino, la tercera provincia de mayor tamaño que había perdido (la primera había sido Pérgamo a manos de los atálidas en el oeste) en solo diez años.

Pero Seleuco II no fue el único obligado a este florecimiento de independencias en Asia central. Una tribu llamada los parnos, con base al sur del mar Caspio, también estaba sopesando el potencial para conquistar el poder, entre otra razones porque el recién proclamado rey de Partia, Andrágoras, estaba luchando ahora por mantener su autoridad y sus fronteras. Los parnos, bajo su líder Arsaces, atacaron para hacerse con el poder, matando a Andrágoras en el proceso. En Bactria, mientras tanto, al morir Diodoto I y subir al trono Diodoto II había mucho más que celebrar: no solo la ascensión indiscutida del hijo del autoproclamado rey, convirtiendo a los «Diodoto» en una verdadera dinastía reinante; sino también por un nuevo tratado con el nuevo rey Arsaces de Partia, por el que ambas partes respetarían las fronteras mutuas. Con lo que Diodoto vio que ahora había una oportunidad para una mayor expansión hacia el sur, hacia la India.

La dinastía maurya había asumido el poder por toda la India en la época de la muerte de Alejandro un siglo antes a finales de la década de 320 a.C., dirigida por el relativamente joven emperador Chandragupta Maurya. Según Plutarco, cuando aún era un adolescente había conocido a Alejandro:

> Androcoto [Chandragupta], cuando era un muchacho, vio a Alejandro en persona, y se nos cuenta que con frecuencia decía en épocas posteriores que Alejan-

dro casi se convirtió en dueño del país, porque su rey era odiado y despreciado por su mezquindad y su bajo nacimiento.[21]

Chandragupta era, y sigue siendo, una figura legendaria en la historia india, en buena parte por la manera como asumió el poder al derrocar a la impopular dinastía Nanda, al asaltar finalmente su capital en Pataliputra. Los Nanda habían gobernado el norte de la India durante casi un centenar de años y habían luchado contra Alejandro (y casi perdieron, según nos explica Plutarco). Después de la muerte de Alejandro, Chandragupta amplió aún más su imperio al recuperar territorios en el noroeste de la India que Alejandro había adquirido al principio de la década.

En la época en que las guerras de Seleuco I le llevaron a la India hacia 305 a.C., el control de Chandragupta sobre los antiguos territorios de Alejandro era tan fuerte que Seleuco no pudo hacer nada más que firmar un tratado con él, reconociendo el control maurya sobre las tierras el noreste, así como las de las montañas del Hindu Kush, la región alrededor de Kabul y Kandahar, y extendiéndose hacia el oeste por el desierto de Gedrosia. A cambio, Seleuco recibía 500 elefantes indios entrenados para su uso en batalla, que muy pronto iba a utilizar con buenos resultados en occidente. (Algunas fuentes antiguas afirman que Megástenes tomó parte en la negociación y que su actuación le valió el nombramiento como embajador de Seleuco en la corte de Chandragupta en Pataliputra)[22].

Así se inició un periodo rico de intercambios culturales y financieros entre el Imperio seléucida y la India. Los griegos tenían desde luego curiosidad por conocer más de la India, mientras que la India, por su parte, absorbió una serie de tradiciones griegas, incluido el arte figurativo, la moneda, la lengua y posiblemente el teatro. El hijo de Chandragupta, Bindusara, se dice que expresó un interés significativo en la cultura helenística, pidiendo una vez oficialmente a Seleuco I vino dulce griego, hi-

gos griegos y un sofista griego: un intelectual del que aprender sobre su cultura. (Supuestamente Seleuco envió el vino y los higos, pero declaró en «en Grecia, la ley prohíbe vender a un sofista»).

No obstante, la corte maurya no necesitaba las aportaciones griegas para impresionar: su opulencia sobrepasaba los sueños más delirantes de cualquier griego. Solo los persas amantes de los lujos, según Megástenes, podían llegar a imaginar las riquezas que se exhibían, pero no podían tener la esperanza de competir.

El esplendor tenía un precio. Se dice que Chandragupta era tan paranoide sobre asesinos potenciales que cambiaba con frecuencia de dormitorio para confundir a los conspiradores potenciales. En leyendas budistas posteriores, Chandragupta decide renunciar voluntariamente al trono a favor de Bindusara, que después fue sucedido por Asoka en 270 a.C. No obstante, esta sucesión, según muchas de las fuentes antiguas posteriores, parece que contó con una oposición violenta: después de una larga disputa entre pretendientes al trono, se cuenta que Asoka aseguró su sucesión asesinando a casi todos sus noventa y nueve hermanos.[23]

Pero en la actualidad sobrevive una contrahistoria que se recoge en las inscripciones contemporáneas en roca que se encuentran por todo el antiguo imperio de Asoka, proclamando sus leyes, edictos y logros (y relatando también que sus hermanos estaban sanos y salvos y ocupaban puestos importantes en la corte). Las inscripciones —descubiertas en las fronteras con el Imperio seléucida en el oeste y en lo más profundo de Afganistán en asentamientos importantes como Kandahar— están talladas dentro de las paredes de cuevas y en gigantescas rocas expuestas, pero también en enormes monolitos de piedra de 12-15 metros de altura erigidos por todo su reino. Estos pilares, que pesan casi cincuenta toneladas cada uno, con frecuen-

cia estaban coronados con una serie de animales esculpidos: cuatro leones, por ejemplo, sentados espalda contra espalda, guardando la columna y vigilando el territorio a su alrededor. Las inscripciones de Asoka (de las que en la actualidad sobreviven unas veinte) son los primeros ejemplos de escritura descifrada en la historia india, y revelan no solo una sociedad compleja, sino que también estaba al frente de un territorio enorme e integrado por una variedad de comunidades circundantes. Estos recuerdos permanentes de los actos de Asoka están escritos en griego (mostrando la influencia continuada y el uso del griego en la región), en irano-arameo y en prakriti, para asegurarse de que fueran comprensibles para la mayor parte de la población posible, tanto dentro de su imperio como fuera de él. En los textos Asoka se muestra familiarizado con la mayoría de las dinastías reinantes en el Mediterráneo oriental. En este sentido, son un testimonio increíble de la naturaleza interconectada de esta parte del mundo clásico.

Por mucho que tengan que decir las fuentes literarias sobre la crueldad de Asoka, también informan de los importantes cambios en su carácter y en su apariencia. El texto sánscrito *Asokavadana* relata cómo Asoka se acabó convirtiendo al budismo, una religión que había florecido como otro vástago de la era axial en los siglos VI y V a.C., como una consecuencia de la vida y las enseñanzas de Buda en la India. Al abrazar el budismo parece que Asoka se sintió animado a dedicar su reinado al bienestar público en lugar de la expansión territorial (y a seguir extendiendo el mensaje del budismo, como veremos).[24] En casa, Asoka supuestamente se desinteresó de la decadencia de su gobierno, regalando casi todo lo que poseía para inspirar al pueblo a compartir su visión. Central en dicha visión era el concepto de *dharma*: una creencia crucial del culto hindú y budista, aunque su significado preciso no solo varía entre religiones, sino también a lo largo del tiempo e incluso en el seno de

creencias concretas. En la raíz de *dharma* se encuentra la idea de orden, ya sea a un nivel individual (por ejemplo, «la manera correcta de vivir») o a nivel cósmico («orden cósmico»). No obstante, sean cuales sean las particularidades de su significado, la idea esencial es que su presencia, y su preservación, es esencial para la continuación de una sociedad equilibrada y del mundo. ¿Cómo conseguirlo? Como afirmó Asoka en uno de sus edictos en roca: «Los actos nobles del *dhamma* [*dharma* en la escritura pali] y la práctica del *dhamma* consisten en conseguir que la amabilidad, la generosidad, la honradez, la pureza, la mansedumbre y la bondad crezcan entre el pueblo».[25]

A pesar de similitudes superficiales, esta es una filosofía de gobierno muy diferente de la de Confucio, que aconsejaba a los gobernantes que buscasen una mejora personal continua, gobernasen mediante el ejemplo y así se ganasen el mandato del Cielo, en lugar de entregar los bienes terrenales con la esperanza de que las personas se vuelvan más amables entre ellas. El economista y premio Nobel Amartya Sen ha afirmado que el budismo es un sistema de creencias, y que la adopción por parte de Asoka de sus principios en el gobierno, es en realidad un ejemplo de la ideología democrática, lo que nos sugiere que los orígenes de la democracia, que normalmente se sitúan a finales del siglo VI a.C. en Atenas, no son exclusivamente occidentales.[26] Pero hay razones para dudar que Asoka, u otros budistas de su época, se hubieran identificado con los demócratas radicales de la antigua Atenas. Es más, el experimento de Asoka desde luego no fue un éxito. A pesar de las advertencias de sus ministros y de su hijo, Asoka continuó con la gran entrega de bienes hasta que se quedó, según el *Asokavadana*, con solo media pieza de fruta y muchos lamentos sobre su recién descubierta impotencia.

Asoka murió en 234 a.C. —en la misma década que Diodoto y Arsaces llevaron a Bactria y a Partia a la independencia com-

pleta— y resulta clarificador que no estamos seguros de quién lo sustituyó. De la misma manera que el Imperio seléucida se estaba marchitando por todos lados, así también el en su momento gran Imperio maurya había llegado a su cenit y empezaba la decadencia, según el punto de vista de algunos académicos, provocada por la decisión de Asoka de convertirse al budismo e intentar mejorar la suerte de su pueblo en lugar de defender su reino. Algunos afirman que diferentes sucesores rompieron el imperio para gobernar como reinos independientes; otros dicen que un solo gobernante consiguió seguir durante un poco más de tiempo. Pero sin duda los territorios del noroeste de la India —durante mucho tiempo una mezcla de griegos y nativos, perteneciendo una vez a Alejandro y después a los maurya— ahora empezaron a formar pequeñas comunidades políticas independientes. Más importante aún es que cuando Diodoto II ocupó el trono de Bactria en 229 a.C., vio la oportunidad para la expansión bactriana en los territorios maurya al norte de las montañas del Hindu Kush. Los restos del Imperio maurya estaban maduros para la conquista. Como ha comentado un estudioso indio: «La India necesitaba de hombres del calibre de Poro y Chandragupta para asegurarse su protección pero obtuvo [en Asoka] a un soñador».[27]

Construyendo un imperio en el este

Estamos en 246 a.C. Aníbal es un bebé en Cartago. Diodoto I está estableciendo un estado independiente, con él como rey, en Bactria. Y 8000 kilómetros al este de Roma, un muchacho de catorce años llamado Zhao Zheng ha heredado el control en el estado de Qin, su capital en Xianyang, ubicada en la cuenca del río Wei en lo que es en la actualidad la ciudad de Xi'an en la provincia de Shaanxi en el centro de China.

Durante los primeros seis años del gobierno de Zheng, el poder de la gestión cotidiana estuvo en manos de su primer ministro, pero cuando Zheng cumplió los veinte años (en 240

a.C.) asumió las riendas. Iba a tener un éxito increíble: en 221 a.C. ha transformado Qin de uno de los muchos estados entre los reinos combatientes en el único superviviente victorioso, uniendo bajo la bandera de Qin gran parte de lo que es en la actualidad la China central por primera vez en la historia y autoproclamándose como Qin Shi Huangdi: el Primer Emperador del país de Qin.

El éxito de Zhao Zheng se debió en parte a la geografía. Las tierras centrales de Qin —el valle de Wei— se encontraban en el borde occidental de la dinastía de los Zhou orientales en el periodo de los «Reinos Combatientes». Su alejamiento del epicentro de los acontecimientos significó que no era un objetivo natural para una agresión (al igual que la ubicación de Roma en los márgenes occidentales de los acontecimientos mediterráneos le dio espacio y tiempo para desarrollarse).[28] El estado de Qin también estaba protegido de los otros estados en buena medida por el poderoso río Amarillo y una serie de estribaciones montañosas. Además, Wei era una región extremadamente fértil y productiva, garantizando que Qin estaba bien abastecido y era autosuficiente. (De nuevo, Roma tenía condiciones similares con abundancia de recursos naturales al alcance de la mano).

Aun así, los principios de gobierno preferidos por el estado también tuvieron un impacto significativo. A pesar de su situación protegida, a Qin no le había ido demasiado bien en los primeros cien años del llamado periodo de los «Reinos Combatientes» (475-221 a.C.). Un cambio se produjo en 361 a.C. cuando el entonces gobernante retuvo como consejero a Shang Yang, partidario de la embrionaria filosofía del legalismo que fue adoptada oficialmente por el estado en 359 a.C., siendo su credo «Los hombres sabios hacen las leyes, los hombres estúpidos se someten a ellas».

El lector recordará que el legalismo era un sistema que iba en la dirección prácticamente opuesta a las enseñanzas de Confucio, insistiendo en que el gobierno central debía establecer y aplicar leyes fuertes e imponer castigos duros para asegurar la autoridad absoluta de su gobierno, la productividad del estado y su supervivencia contra los enemigos. Durante su vida las ideas de Confucio no habían conseguido persuadir a un solo gobernante devoto; su seguidor Mencio al menos adoptó las enseñanzas confucianas para hacerlas más accesibles. Shang Yang, en cambio, convirtió un estado a su manera de pensar, con resultados diversos.

Durante el siglo siguiente la fortuna del estado de Qin se transformó radicalmente, convirtiéndose el orden y la tranquilidad en el *statu quo*. También extendió sus dominios hacia el sur, integrando los estados vecinos de Shu y Ba. Con este territorio aumentado, el estado de Qin desarrolló una serie de grandes proyectos de irrigación para aumentar la fertilidad del terreno y, con una población más grande, formar un ejército poderoso. Estos logros no se consiguieron sin bajas. El propio Shang Yang acabó finalmente víctima de sus enemigos en la corte de Qin que estaban resentidos por su influencia. Por sus supuestos «crímenes» —luchar como un «rebelde» contra ellos (y el estado)— sufrió el castigo tremendo que exigía su propio sistema de gobierno: su cuerpo fue desmembrado por carros galopando en direcciones opuestas.

Cuando el joven Zhao Zheng tomó el control completo del estado de Qin en 240 a.C., sus consejeros y él capitalizaron las ventajas existentes (geografía, filosofía de gobierno, una burocracia centralizada y dinámica) y apostaron por una mayor expansión. Durante este periodo la otra gran figura en el desarrollo del legalismo como una filosofía de gobierno coherente —Han Fei— también llegó al estado de Qin, con la esperanza de detentar un poder similar al de su predecesor legalista, Shang

Yang. Mientras que su trabajo en seguir formulando las ideas legalistas fue bienvenido y devorado por Zhao Zheng, Han Fei en persona no iba a obtener los beneficios. El primer ministro de Zhao Zheng tenía tanto miedo de que Han Fei lo pudiera sustituir en su posición de autoridad que —a pesar de ser un viejo compañero de estudios de Han Fei— convenció al emperador para que lo encarcelara y matara.

Los reinos combatientes que rodeaban a Qin cayeron en rápida sucesión: los Han en 230 a.C., los Zhao en 228, Wei en 225, Yan en 222 y finalmente Qi en 221 a.C. En el *Wuzi*, una obra clásica sobre estrategia militar atribuida a Wu Qi, queda clara la admiración por la capacidad militar de Qin: «La naturaleza de Qin es fuerte. Su terreno es difícil. Su gobierno severo. Sus recompensas y castigos son fiables. Su pueblo no cede, todos son beligerantes».[29] Durante esta enorme conquista, Qin Shi Huangdi sobrevivió al menos a tres intentos de asesinato (con una daga, un laúd de plomo y un mazo de metal sólido). Se decía que tenía cientos de túneles excavados por debajo y entre sus palacios, de manera que se podía mover sin que lo viesen los asesinos en potencia (o los malos espíritus).

Desde esta fortaleza el Primer Emperador empezó a mirar hacia las vastas tierras nómadas de Asia central, hacia el oeste y el norte. Pero ni Qin Shi Huangdi ni los gobernantes a miles de kilómetros al oeste habrían podido imaginar el impacto que iba a tener durante el medio siglo siguiente el conflicto con estas tribus, no solo sobre China, sino también sobre los reinos griegos en el borde oriental del Imperio seléucida en Bactria y Partia cuando se desencadenó una oleada migratoria.

Contemplando el globo como estaba en 229 a.C., podemos ver el mundo clásico en una fluidez extraordinario. La expan-

sión de Roma había recibido una fuerte resistencia, pero al final se consolidó sin oponentes en Occidente; mientras que la inestabilidad se creaba en el centro, y la subida al poder de Qin continuaba en Oriente.

Cartago, después de perder su primera guerra contra Roma, estaba erigiendo una nueva base de poder en España bajo el padre de Aníbal, Amílcar, con el objetivo de fortalecer su posición en el Mediterráneo. Roma, dirigida por su sistema republicano, había extendido su influencia en España en el oeste y en Grecia en el este, y estaba intentando proyectar su poder aún más al este hacia el Imperio seléucida. Los seléucidas, bajo Seleuco II, estaban perdiendo sus batallas en las fronteras en el este y en el oeste; dando paso a nuevas dinastías como Bactria y Partia que se estaban formando bajo gobernantes oportunistas como Diodoto I y Arsaces; y gobernantes como Diodoto intentaban aprovecharse de la desintegración de los antiguos imperios del sur en la India, gracias a las potencialmente ruinosas buenas intenciones del rey Asoka. Y en China el estado de Qin, bajo Zhao Zheng, estaba empeñado en subyugar todos los estados bajo su poder.

Estaban en juego muchas corrientes importantes y mirando hacia atrás puede resultar tentador considerar que, en especial, el auge de Roma era obvio e imparable. Pero en la década de 220 a.C., a pesar del éxito evidente de Roma, el escenario estaba muy lejos de quedar estabilizado.

Tras la muerte de Amílcar, el liderazgo de las fuerzas cartaginesas pasó a su primogénito, Asdrúbal, porque su hermano Aníbal era demasiado joven. Asdrúbal prefería la diplomacia a la guerra y durante los ocho años siguiente, mediante hábiles negociaciones, extendió la influencia de Cartago hacia el norte, penetrando en el centro de España, hasta el río Tajo (que atraviesa España y Portugal de este a oeste y desemboca en el océano Atlántico cerca de Lisboa). El golpe maestro de Asdrú-

bal fue sellar un acuerdo diplomático con los romanos, determinando sus respectivas esferas de control en España. Como la influencia romana se extendía hacia el sur desde los Pirineos, y el control cartaginés avanzaba hacia el norte, se acordó entre Asdrúbal y el mando romano que la línea divisoria se fijaba en el río Ebro, el río más largo de España después del Tajo, que fluye casi paralelo a los Pirineos desde sus fuentes en las montañas del norte de España y desemboca en el Mediterráneo en la costa centro-oriental de España, e incluía una serie de asentamientos romanos importantes al sur del Ebro que Asdrúbal aceptó que siguieran existiendo.

A pesar de salir victoriosa de la Primera Guerra Púnica, Roma estaba posiblemente muy contenta de llegar a un acuerdo de este tipo con Asdrúbal: consideraba que España era la última de sus preocupaciones mientras estaba luchando en el norte de Italia contra una invasión de galos procedentes de Europa central. En el tiempo que Roma había aumentado su influencia en España, había establecido una cabeza de puente en Grecia, había pedido la independencia para Troya en Asia Menor y había navegado por el Mediterráneo para aprovecharse de su supremacía en el mar, que le había arrebatado a Cartago, los galos habían devastado el norte de Italia y habían provocado una rebelión entre las tribus galas residentes en la zona, por la manera en que Roma ejercía su dominio.[30] En cada temporada de campañas militares durante los cinco años siguientes, Roma se vio forzada a enviar un ejército al norte de Italia para someter a los residentes norteños y expulsar a los invasores.

En el este el asediado Seleuco II había sentido profundamente la carga del imperio mientras iba de un extremo al otro de sus dominios y vuelta atrás, intentando contener todas las amenazas. Finalmente, su resistencia cedió: hacia 225 a.C. sufrió la humillación última para un monarca al no morir en combate sino por una caída del caballo. Su primogénito, Seleuco III, le

sucedió. En 223 a.C. el hermano menor de Seleuco, Antíoco, se adelantó a su hermano mayor en el intento de reconquistar algunos de los territorios perdidos por su padre, atacando al recién proclamado rey Atalo de Pérgamo. Pero Seleuco fue asesinado poco después por su propio ejército en marcha, probablemente porque tenía reticencias para luchar por un general tan inexperto contra un veterano endurecido en batalla como Atalo. Y así, con no más de veinte años, Antíoco se convirtió en rey de un Imperio seléucida tremendamente turbulento.

En Macedonia, 221 a.C. presenció el momento en que Filipo, ahora con dieciséis años, salió de detrás de su regente y tío, y se convirtió en el rey Filipo V. En Egipto ese mismo año Ptolomeo IV subió al trono, probablemente a principios de la veintena, y se enfrentó a la perspectiva de seguir la lucha con el Imperio seléucida por el control de Coele-Siria. Mientras en España las habilidades diplomáticas de Asdrúbal no lo pudieron salvar del asesinato a manos de un esclavo de un rey celta al que había matado en batalla. Aníbal, ahora con veintiséis años, fue elegido general por el voto popular de las tropas cartaginesas en España, una decisión que después fue ratificada por el Senado en Cartago.

En un mundo que cambiaba con gran rapidez, el manto del gobierno había pasado a una nueva generación de gobernantes jóvenes. Tres años después Aníbal rompió el tratado que Asdrúbal había cerrado con Roma, cambiando la diplomacia por la guerra y poniendo sitio al pueblo romano de Sagunto al sur del río Ebro. A partir de aquí empezó su marcha a través de los Pirineos. Su apellido, no lo olvidemos, era Barca, que significa «rayo». Y como lo evocaría más tarde un comentarista romano, Aníbal «se abrió camino a través de los Alpes y cayó sobre Italia desde esas nieves de las alturas fabulosas como un proyectil lanzado desde el cielo».[31]

5

Estableciendo conexiones

En la primavera de 215 a.C., la flota de Roma detectó un barco macedonio que navegaba de Italia a Grecia atravesando el mar Adriático. Los romanos enviaron barcos rápidos y ligeros para interceptarlo. Inicialmente el barco macedonio intentó dejar atrás a los perseguidores por velocidad, pero el casco más delgado de los buques romanos que se movía con facilidad sobre las olas, les permitía acercarse a su presa. Reconociendo la futilidad de su actitud, los macedonios se dieron la vuelta y se rindieron. A bordo se encontraba Jenófanes, un embajador ateniense al servicio de Filipo V de Macedonia, y tres enviados que —por sus ropas, su acento y sus modales— los romanos tomaron por cartagineses.

Interrogado en busca de una explicación, Jenófanes afirmó que iba camino de Roma con una oferta de Filipo para establecer una alianza, pero le habían cortado el paso las fuerzas cartaginesas de Aníbal, que ahora se habían extendido por Italia a partir de los Alpes y parecían imparables. Pero los romanos sospechaban, en especial por las compañías cartaginesas de las que disfrutaba Jenófanes. Procedieron a interrogar a los esclavos y los sirvientes en el barco, y lo que descubrieron fue un documento que metió el miedo en el corazón del comandante romano. Ordenó inmediatamente que el documento y los embajadores fueran trasladados a Roma en los barcos más rápidos de la flota, con cada uno de los hombres capturados en un bar-

co diferente, de manera que no se pudieran comunicar y no tuvieran ocasión de seguir falseando su historia.[1]

El documento era el borrador de un tratado de alianza, no entre Filipo V de Macedonia y los romanos, sino entre Filipo y Aníbal. Sus términos eran sencillos: Filipo invadiría la costa oriental de Italia con aproximadamente 200 barcos, saquearía la costa y le haría la guerra a los romanos, ayudando a Aníbal en su misión de humillar a Roma (y, en el proceso, evitando más incursiones romanas en Grecia). Con Roma derrotada, Aníbal controlaría toda Italia y sus posesiones. A cambio, Aníbal llevaría por barco a sus hombres a Grecia para luchar con Filipo contra sus enemigos griegos, ayudándole a restablecer de nuevo el poder y la supremacía indiscutibles de Macedonia.

Cartago y Macedonia, situadas en continentes diferentes y separadas 1500 kilómetros, estaban aun así unidas por su deseo de contener a la potencia que los amenazaba a ambos, y estaban dispuestos a ayudarse entre ellos para ampliar sus respectivas esferas de influencia. Es más, al proponer una unión de ese tipo entre sus mundos, Filipo y Aníbal estaban consolidándose como líderes. Como el destino de sus predecesores les había mostrado con toda claridad a estos jóvenes, si querían sobrevivir, debían conseguir el respeto de sus tropas, la lealtad de su pueblo y —lo que era más difícil— de sus aliados, sin hablar de la admiración (aunque fuera a regañadientes) y la cautela de sus enemigos.

En el Mediterráneo oriental el joven Ptolomeo, recién ascendido al trono de Egipto, iba a actuar de una manera similar, al batirse con el inexperto y joven emperador seléucida Antíoco III, que se vio forzado, a su vez, a demostrar su valía mientras luchaba con la herencia de unos territorios enormes y vulnerables que le había entregado su padre. El desafío de ser el gobernante único de vastas posesiones lo compartía Antíoco con el Primer Emperador de Qin, que se veía igualmente im-

pulsado a unificar su nuevo mundo después de siglos de un conflicto endémico, a proteger sus fronteras contra un conjunto creciente de enemigos nómadas, y asegurar la supervivencia de su naciente dinastía.

Les debió parecer que la única manera de sobrevivir y prosperar en este tablero de ajedrez cada vez más grande del mundo clásico era pensar en términos de estrategias coordinadas de ataque y defensa.

Estableciendo alianzas en el Mediterráneo

Resulta fácil comprender por qué Filipo creía que la alianza con el coraje de Aníbal valía el precio de llevar la guerra a Roma. Su padre y su tío se habían visto asediados por invasiones tribales desde el norte y el oeste de Macedonia, que solo muy al final (y por los pelos) habían conseguido rechazar. Pero Macedonia también tenía enemigos al sur. Cuando Filipo asumió el trono en 221 a.C., su título oficial no era solo rey de Macedonia, sino también General de la Simaquía Helenística. En otras palabras, estaba a la cabeza de la liga de todos los griegos que tenían algo que temer del poder creciente de otro colectivo griego rival: la Liga Etolia, que ocupaba la mayor parte de la Grecia central.

En 220 a.C. Filipo —como cabeza de esta liga helenística— declaró la guerra a los etolios. Iba a ser un conflicto caótico: cada vez que se iniciaba la temporada de campañas militares, Filipo descendía con sus tropas hacia el centro y el sur de Grecia (porque Esparta al sur del Peloponeso griego había decidido ponerse del lado de los etolios), solo para recibir rumores de una posible invasión de Macedonia y regresar a casa, o pasarse la mayor parte del tiempo discutiendo con los miembros insatisfechos y levantiscos de su propia liga.

Los problemas de Filipo no mejoraron con la reaparición de los romanos en Grecia. Una de las condiciones que Roma im-

puso a los ilirios (después de establecer su cabeza de puente terrestre en la costa occidental griega) fue que ningún barco ilirio podía navegar al sur de un punto determinado, sin la autorización romana. Pero en 220 a.C. dos comandantes ilirios decidieron por su cuenta penetrar con noventa barcos en el Adriático para dedicarse a la piratería, el modo de vida tradicional de los guerreros ilirios. En el verano de 219 a.C. las tropas romanas regresaron al norte de Grecia para castigar a los ilirios por su transgresión. Filipo contuvo sus ataques hacia el sur, a la expectativa de lo que iban a hacer los romanos a continuación, y tenía muy buenos motivos para ello. Toda la atención de Roma se concentraba ahora en Iliria y Grecia. Normalmente cada uno de los cónsules de Roma tenía asignada la supervisión de diferentes zonas de operaciones militares durante el año en el cargo, dependiendo donde los organismos gubernamentales de Roma creían que era necesaria una mayor atención. Era una confirmación innegable de sus intenciones que en 219 a.C. los dos cónsules fueran enviados a supervisar las operaciones en Grecia.

Probablemente Filipo se debió sentir muy solo mientras las nubes de guerra se cernían sobre Grecia. No obstante, la atención de Roma —y también la de Filipo— cambió repentina y decisivamente del este al oeste en 218 a.C., cuando llegaron informes de que Aníbal había atravesado los Alpes y penetrado en Italia. Algunos han planteado que fue en este momento cuando la idea de una alianza con Aníbal se forjó en la mente de Filipo, y desde luego contaba con el apoyo de algunos de sus confidentes, incluido el recientemente castigado príncipe Demetrio, uno de los responsables de la piratería que había provocado la intervención de Roma en Grecia, pero que ahora era un fiel consejero y comandante militar de Filipo.

Filipo y Demetrio no se quedaron sencillamente sentados a la espera de nuevas noticias sobre los movimientos de Aníbal.

Establecieron un sistema de relevo de mensajeros para que les llevasen las últimas noticias del frente italiano con despachos continuos. En el verano de 217 a.C. Filipo se encontraba en Nemea, a 600 kilómetros al sur de Macedonia, asistiendo a la celebración de los Juegos Nemeos en honor de Zeus. Mientras desfilaban los atletas y la apretada muchedumbre vitoreaba expectante, llegó un mensaje directamente desde la capital macedonia, con la noticia de que Aníbal había conseguido su mayor triunfo hasta el momento: una victoria aplastante contra el ejército romano reunido en el centro de Italia.

El interés de Filipo por la competición atlética desapareció de un plumazo, al igual que toda su agenda militar. Al cabo de unos meses había resuelto la guerra entre las ligas griegas a través de un tratado de paz y lo hizo principalmente subrayando la importancia de una mayor unidad griega en un momento cuando la atención se debería orientar hacia otros lugares. Polibio nos explica que uno de los dignatarios en la firma del acuerdo ofreció su opinión: «Si quieres un campo de acción, vuélvete hacia el oeste y mantén los ojos en la guerra con Italia, de manera que, si utilizas bien tu tiempo, algún día es posible que en el momento oportuno puedas competir por la soberanía del mundo».[2] Desde luego, Filipo entendió el consejo y lo que estaba en juego, pero no estaba de humor de asumir la sugerencia de jugar con el tiempo. Animado por su pirata confidente Demetrio, pasó el invierno de 217-216 a.C. construyendo una flota para una nueva operación.

Mientras Roma estaba preocupada con Aníbal, el objetivo de Filipo era desembarcar 5000 hombres en la zona del protectorado romano a lo largo de la costa iliria, al mismo tiempo que enviaba tropas de tierra desde el lado macedonio para ocupar la región: en otras palabras, un movimiento en pinza simultáneo. Esto no solo iba a ampliar el control macedonio, sino que

también le iba a proporcionar una base segura desde la que lanzar cualquier operación futura hacia Italia.[3]

Si este era el gran objetivo, el primer movimiento de Filipo le debió deprimir en gran medida el espíritu. Otro príncipe ilirio, aliado de Roma, realizó un llamamiento desesperado a los romanos para que lo ayudasen a rechazar la flota de Filipo. Roma envió a unos escasos diez barcos, pero aun así, Filipo, al recibir la noticia de que los romanos estaban de camino, entró en pánico, esperando la aparición de toda la flota romana. Se retiró inmediatamente y sus barcos se diseminaron en un intento desesperado por encontrar un puerto seguro, todos ellos temiendo la aparición de los mástiles romanos en el horizonte. Por ello, la retirada vergonzosa de Filipo iba a ser motivo de chistes a sus expensas durante los años siguientes.

Campañas de Aníbal y territorios de gobernantes jóvenes contemporáneos, ca. 200 a.C.
Cordillera Cantábrica
GALIA
Pirineos
Ebro
Ródano
ALOBROGES
Alpes
Ticino
Valle del Po
Po
Trebia
Lago Trasimeno
Apeninos
Metauro
Tiber
Tajo
IBERIA
Córcega
ITALIA
Roma
Saguntum
Ilipa
Baecula
Cádiz
Cartago Nova
Cerdeña
Capua
Cumas
Mar Tirreno
Mar
Mar Mediterráneo
Sicilia
Siracusa
Cordillera del Atlas
IMPERIO CARTAGINÉS
Cartago
Zama
NUMIDIA
Termópilas
LIGA ETOLIA
Delfos
Calcis
Mar Egeo
Quíos
Erithyrae
GRECIA
Corinto
Ístmia
Atenas
Nemea
Egina
ARCADIA
LIGA AQUEA
Megalópolis
Esparta
PELOPONESO
Samos
JONIA
Éfeso
Magnesia del Sípilo
Mileto
Iasus
CARIA
Delos
Kálimnos
Cos
Leptis Magna
LIBIA
Á F

Ya se habían iniciado las negociaciones para una alianza con Aníbal y, a pesar del apresamiento de los enviados por parte de Roma en la primavera de 215 a.C., el tratado se firmó durante el verano. Polibio recoge el texto oficial del documento, que había sufrido cambios significativos desde el borrador de la primavera: Filipo ya no prometía invadir Italia solo, sino solo ayudar a Aníbal. Había un acuerdo mutuo de apoyarse si eran invadidos, y si Aníbal firmaba la paz con los romanos, una parte

del acuerdo debía ser que Roma no volvería su maquinaria militar contra Filipo.[4] Las expectativas de lo que Filipo podría conseguir desde el punto de vista militar se habían reducido pragmáticamente; igualmente, en 215 a.C. la conquista de Italia por parte de Aníbal empezaba a parecer menos segura.

A pesar de todos sus logros inmortales, Aníbal sigue siendo un enigma para nosotros. A diferencia de Alejandro Magno, cuyo perfil se conmemora en estatuas, bustos y monedas que han llegado hasta la actualidad, no existe ningún retrato oficial de Aníbal. No dejó ningún rastro escrito, a excepción de un único monumento inscrito en el sur de Italia. Las fuentes que relatan su vida son todas romanas o griegas, y escritas con el beneficio del tiempo. Para algunos, Aníbal es un enemigo temible y estratégicamente brillante, que consiguió mandar un ejército compuesto por una variedad de naciones, para que realizasen gestas de resistencia y valor increíblemente difíciles; un hombre que llevó a Roma hasta el límite y que incluso mostraba un sentido del humor impresionantemente seco. Para otros, se trata de un diablo astuto y cambiante, sin principios ni sentido de la justicia, despiadado en persecución de la victoria. Para unos terceros, «tenía una sed de sangre humana que lo inflaba hasta lo más profundo de su ser».[5] Aun así, todos admiran su habilidad para sobrevivir a contratiempos, privaciones e incertidumbres constantes. Como estructura rocosa que solo se vuelve más dura cuando la comprimen las fuerzas tectónicas, así también la opinión general era que Aníbal alcanzaba su versión más formidable cuando se encontraba bajo una presión extrema.[6]

Y estuvo bajo presión desde el principio, aunque no siempre por parte del enemigo que tenía delante en el campo de batalla. Cuando Aníbal rompió el tratado de su cuñado Asdrúbal con

Roma al asediar Sagunto, los romanos —que querían seguir manteniendo su atención en Iliria y Grecia donde habían enviado a los dos cónsules— buscaron una solución diplomática a espaldas de Aníbal.[7] El destino de Aníbal en España seguía dependiendo de los vaivenes de la lucha política en Cartago, un lugar que seguía controlado por los mismos enemigos que tanto habían dificultado las campañas de Amílcar en las décadas anteriores. El historiador romano Quinto Fabio Pictor incluso fue más lejos al afirmar que Aníbal había precipitado su marcha hacia Italia en 218 a.C. principalmente porque estaba preocupado de que sus enemigos en Cartago iban a tardar muy poco en persuadir al Senado para que le retirase el mando.[8] Por eso la apelación de Roma directamente a Cartago para que controlase a su joven general renegado, enviando a su embajador más veterano al consejo supremo aristocrático de Cartago, tenía muchas posibilidades de triunfar. Pero en la atmósfera tensa de esta reunión, parece ser que el orgullo y los riesgos calculados habían sacado lo mejor de ambas partes. El embajador romano mostró su toga y, según Polibio, le dijo a los cartagineses que en sus pliegues llevaba tanto la guerra como la paz. Los cartagineses le pidieron que dejara caer de la toga lo que quisieran los romanos, a lo que el embajador replicó que dejaba caer la guerra. El alto mando cartaginés respondió simplemente: «Aceptamos».[9]

Aníbal se había preparado para una guerra en múltiples frentes. Antes de atacar Sagunto había enviado 20 000 hombres a África desde España, en caso que Roma intentase en venganza un ataque contra Cartago. Un número similar de hombres, reclutados entre las diversas tribus norteafricanas bajo el mando de Cartago, fue enviado directamente de regreso a España. Con el ejército más grande del Mediterráneo a sus espaldas, Aníbal emprendió ahora un acto de puro teatro, realizando un viaje de 750 millas hasta la ciudad de Cádiz en la costa occidental espa-

ñola para rendir homenaje al santuario de Heracles-Melkart, una deidad grecocartaginesa que se identificaba con el mismo Heracles que Megástenes explicaba que había nacido en la India. Al hacerlo, Aníbal estaba imitando el ejemplo histórico de grandes líderes del este (que, según suponemos, le había enseñado de niño su tutor griego): no solo los atenienses encaminándose al oráculo de Delfos antes de las invasiones persas, sino, lo que era aún más significativo, el viaje de Alejandro Magno al santuario de Zeus Amón en Siwa en el desierto egipcio antes de partir en su campaña para conquistar el mundo un siglo antes.[10]

Pero aun así, las perspectivas de Aníbal no eran tan prometedoras como podían parecer. En primer lugar, había sido incapaz de navegar de España a Italia porque la superior flota romana patrullaba por el mar Mediterráneo y podía llevar un ejército romano a Cartago o España con gran rapidez. Al llegar a Italia, a pesar de asegurar a sus hombres que las tribus galas del norte se iban a unir bajo su bandera, Aníbal no pudo confiar totalmente en estas tribus: se ponían de lado de cualquiera que pareciera victorioso. Y muy pronto se vio enfrentado con las muy fieles legiones de Roma, a las que se tuvo que oponer con un ejército reducido y exhausto, algunos elefantes afectados de congelaciones y una línea de suministro que se extendía por algunos de los territorios más inhóspitos en Europa.

Conservó, al menos, el elemento sorpresa. Roma, al recibir la noticia de que Aníbal había cruzado los Alpes en quince días a mediados de noviembre de 218 a.C., fue presa del pánico, entre otras razones porque su ejército se encontraba inicialmente en el lugar equivocado. Las tropas romanas (bajo el mando del cónsul Publio Cornelio Escipión) habían partido antes en barco desde Italia para enfrentarse a Aníbal en España, pero mientras iban de viaje habían descubierto que ya se encontraba en la Galia. Los Escipiones eran una familia aristocrática muy conocida

en Roma, que había servido con distinción a la república. (Con el tiempo el patronazgo de la familia a Polibio iba a dar lugar a su presentación altamente favorable dentro de su famosa historia.) Ahora Escipión regresó lo más rápido que pudo a Italia, para prepararse para la llegada cartaginesa al valle del Po. Al recibir la noticia del descenso de Aníbal desde las montañas, Escipión marchó para detener su avance en el río Ticino (al sur de la ciudad moderna de Milán).

Aníbal era conocido por sus arengas enardecedoras, pero esta vez intentó una táctica diferente. Tomó a dos prisioneros galos, que habían intentado obstaculizar sus planes de atravesar los Alpes, y les obligó a luchar a muerte entre ellos delante de sus hombres, con la promesa de que el ganador podría regresar libre a su casa. Aníbal estaba demostrando a sus tropas la naturaleza de la lucha que estaban a punto de emprender: la muerte o la victoria eran las únicas opciones, no había nada entre ellas. «Para cada uno de vosotros se trata de conquistar o morir, o caer vivo en manos de vuestros enemigos —gritó Aníbal—, y lo que espera a los que sean derrotados y consientan en huir o en preservar su vida por cualquier otro medio es que caigan sobre ellos todos los males y todas las desgracias»[11].

En la batalla que siguió, se cuenta que los dos bandos estaban tan ansiosos por luchar que los lanzadores de jabalinas de Roma, que normalmente disparaban una nube de jabalinas contra el enemigo mientras sus tropas marchaban hacia él, no tuvieron tiempo de lanzar ni una sola descarga antes que chocasen los dos bandos. Escipión, tan ansioso como sus hombres, porque deseaba mostrarse digno del consulado y del mando militar, resultó herido y le salvó la vida su hijo de diecisiete años que dirigió una carga heroica para rescatarlo del campo de batalla. Este muchacho, también llamado Publio Cornelio Escipión, acabaría siendo a su debido tiempo el peor enemigo de Aníbal.

La victoria de Aníbal en la batalla de Ticino no solo llenó de miedo los corazones romanos, sino que también provocó que los galos se unieran a miles bajo su bandera, a pesar de lo poco que confiaba en ellos. Se dice que durante el verano de 218 a.C. Aníbal temía tanto un intento de asesinato por parte de los galos que pretendían unirse a él que solía lucir una variedad de pelucas para camuflar su identidad.[12]

Mientras tanto, Publio Cornelio Escipión el mayor se retiró un poco más al sur del río Trebia. Hombre de honor, al ser derrotado entregó el mando del ejército romano a su co-cónsul, que podía tener más suerte. Pero con él le ofreció un buen consejo. Escipión veía cómo Aníbal, a pesar del éxito, se encontraba en un equilibrio precario: los romanos ya habían empezado a atacar su muy extendida línea de suministros al enviar tropas a España para abrir un nuevo frente en el territorio que era la base de Aníbal. Si los romanos evitaban enfrentarse a él, entonces, desde el punto de vista de Escipión, muy pronto Aníbal tendría que ordenar a sus hombres que saqueasen alimentos entre sus nuevos aliados galos, que se volverían contra los cartagineses, de manera que a Roma solo le quedaría la tarea de limpiar las sobras. Esta era la teoría de Escipión, pero Polibio recoge que su co-cónsul, Tiberio Sempronio Longo, deseaba una victoria aplastante y la gloria que la acompañaba.

El 21 de diciembre de 218 a.C. los dos bandos se encontraron en Trebia, con unas fuerzas aproximadamente igualadas. Las tropas de Aníbal se prepararon tomando una comida caliente y refregándose todo el cuerpo con aceite de oliva para evitar el frío helado. Al iniciarse el combate, Aníbal desplegó su astucia habitual: pinchó a los romanos con suficientes ataques relámpago contra su campamento para engatusar a su cónsul sediento de gloria Tiberio y a todo su ejército para que cruzasen el río de aguas heladas que les llegaban a la altura del pecho en dirección a su posición fortificada, y todo esto antes de que

hubieran podido desayunar. En consecuencia, los romanos —hambrientos, helados, agotados y entumecidos por el agua— se alinearon en formación de batalla bajo una fuerte nevada, para enfrentarse no solo a las tropas de Aníbal descansadas, desayunadas y aceitadas, sino también a sus elefantes, ahora totalmente aclimatados al frío tras su paso por los Alpes. En la batalla que siguió, los elefantes de Aníbal provocaron suficiente desorientación y pánico entre las filas heladas del enemigo de manera que la caballería y la infantería de élite pudo destruir gran parte del ejército romano.[13] Pero el joven Escipión, que sobrevivió a la derrota, sin duda tomó buena nota de la estrategia de Aníbal y de los errores de su superior.

Las tácticas de Aníbal habían vuelto a triunfar, pero el invierno se cobró su precio. Murieron muchos más de sus hombres, debilitados por el cruce de las montañas y ahora, una vez más, por el frío y la humedad. Sus caballos contrajeron sarna y todos los elefantes excepto uno sucumbieron a la enfermedad. A principios de la primavera de 217 a.C., mientras Aníbal montaba en el único elefante superviviente —conocido como «Suros» o «el Sirio»— por la península italiana, los colmillos rotos del animal parecían una señal de la debilidad fundamental de la posición de Aníbal. También parecía que le había abandonado la suerte: en medio de las condiciones deplorables de los pantanos que recorría su ejército, contrajo oftalmia y perdió la visión de un ojo.

Pero Roma seguía sin hacer caso del consejo del viejo Escipión de esperar a que Aníbal se agotase por sí mismo. Los nuevos cónsules de 217 a.C. estaban igualmente ansiosos de triunfar donde los otros habían fracasado e inscribir sus nombres en la historia de la república. Esta fue —en última instancia— una de las grietas en la armadura de Roma. Polibio afirma que el sistema romano se estableció para generar hombres que estuvieran dispuestos a soportarlo todo para ganar una reputación

fundamentada en el valor.[14] Es posible que eso fuera cierto, pero también significaba que estaban muy dispuestos a arriesgarlo todo. Además, el límite del cargo en esta posición principal en el sistema republicano del gobierno romano —que pretendía asegurar que ningún individuo pudiera conseguir de nuevo poderes tiránicos o monárquicos en Roma— también significaba que los ocupantes del cargo tenían un tiempo muy limitado para demostrar su valor, lo que inclinaba a los implicados a acciones precipitadas más que a pacientes respuestas tácticas, con frecuencia en detrimento de la república. Semejante impetuosidad en el alto mando romano sin lugar a dudas ayudó a la campaña de Aníbal.

El 21 de junio de 217 a.C. el cónsul Cayo Flaminio salió en persecución del ejército de Aníbal, temiéndose que fuera a atacar Roma. Sin ninguna avanzadilla de exploración, los hombres de Flaminio penetraron directamente en un territorio que Livio calificó más tarde como «nacido para una emboscada».[15] En el lago Trasimeno (en la actualidad en Umbria, en el centro de Italia) toda la columna entró en un espacio estrecho entre las montañas y la orilla. En medio de la niebla que surgía del lago, los romanos casi no podían ver las tropas de Aníbal que les acechaban ni sus propias filas y estandartes. Al cabo de tres horas, en un mundo de sombras engañosas y gritos ahogados, murieron 15 000 romanos, muchos de ellos mientras estaban con el agua del lago hasta el cuello, suplicando misericordia.[16] Cuando el sol finalmente disolvió la niebla matinal, quedó claro que el propio Flaminio —un cónsul de Roma— había muerto en batalla atravesado por una lanza gala.

Este fue el informe que recorrió 1300 kilómetros hasta Filipo V de Macedonia mientras asistía a los Juegos Nemeos: una noticia que animó a Filipo a abandonar su propia guerra en Grecia y buscar una alianza con Aníbal, que parecía que estaba destinado a conquistar a los poderosos romanos. Es posible que

Filipo también hubiera escuchado que el Senado de Roma había permanecido en sesión desde el alba hasta el atardecer durante muchos días —algo sin precedentes en la historia romana— debatiendo desesperadamente su respuesta a la calamidad del lago Trasimeno. También es posible que hubiera escuchado que las tropas de Aníbal ahora se tambaleaban bajo del peso del botín que habían conseguido, mientras avanzaban sin oposición hacia el este en dirección a la costa adriática y hacia el sur, atravesando Italia hasta su tacón.

Al iniciarse las primeras negociaciones en 216, es casi seguro que Filipo debía conocer la siguiente —y mayor— victoria de Aníbal contra los romanos en Cannae, en el sudeste de Italia. El 2 de agosto de 216 a.C., Roma puso en el campo 80 000 soldados de infantería, la fuerza más grande en la historia de Roma, la mitad de los cuales habían sido reclutados ese mismo año y no habían entrado nunca en combate. Frente a ellos se encontraban las fuerzas de Aníbal, animados por sus victorias anteriores y muchos de ellos vestidos con las armaduras robadas a los legionarios romanos que habían matado en Trebia y Trasimeno. Aníbal, vestido como sus soldados, solo destacaba de cerca por su ojo ciego y sin expresión. Ese día Roma superaba en número a Cartago dos a uno; pero aun así Cannae se convirtió en la peor derrota sufrida nunca por los ejércitos de Roma en su historia. Además, según se ha llegado a afirmar, sufrieron más bajas en un solo día que ningún ejército occidental antes o después.[17]

La razón fue doble. En primer lugar, se dice que Aníbal escogió el día de la batalla basándose en su conocimiento sobre el mando alternativo de los cónsules romanos que se encontraban con el ejército, con el objetivo de enfrentarse al cónsul-comandante más ambicioso y por ello más temerario. En segundo lugar, con esta ansiedad irreflexiva de lucha, Aníbal desplegó su sorprendente astucia para situar sus tropas en la posición más

apropiada para sus particulares cualidades de combate y, al mismo tiempo, manteniendo suficiente control sobre ellas para enfrentarse a los romanos con una línea de batalla que cambiase de forma, a medida que avanzaba para rodear y aplastar al enemigo, como una araña atrapando a una mosca en su red. Una vez más el joven Escipión, en las filas romanas ese día, tuvo que contemplar cómo morían más de la mitad de sus compañeros de armas, incluido otro de los cónsules-generales de Roma, Lucio Emilio Paulo, y más de la mitad de su alto mando militar: un procónsul, dos cuestores, veintinueve tribunos militares, ochenta senadores y una serie de excónsules, pretores y ediles. Se cuenta que los soldados romanos heridos enterraron sus cabezas en el barro para asfixiarse a causa de lo avergonzados que estaban de su destino.[18] Aníbal solo permitió el entierro del cónsul de Roma, Paulo: el resto quedó allí donde habían caído para pudrirse bajo el calor del verano.

Las últimas palabras de Paulo, mientras estaba sentado en un charco de su propia sangre, fueron para sus compañeros de mando: «¡Decidle a los senadores que fortifiquen la ciudad de Roma y refuercen su guarnición antes de que se acerque el enemigo victorioso!».[19] Aníbal recibió el consejo de sus tenientes de que podía cenar en el Capitolio en Roma cinco días después de la victoria en Cannae, si aprovechaba su ventaja. En Roma la desesperación era palpable y cundían los rumores: muchas veces surgió el grito de que Aníbal se encontraba a las puertas de la ciudad. Después de escuchar la petición de su cónsul moribundo, Roma envió a Quinto Fabio Pictor (más tarde notable historiador) a Delfos para buscar el consejo del oráculo. Pero en casa se tomaron medidas más desesperadas y terribles con la esperanza de ganarse la buena voluntad de los dioses: un hombre y una mujer galos y un hombre y una mujer griegos fueron enterrados vivos en un sacrificio dual.

Polibio sitúa específicamente su análisis de la constitución política de Roma en el momento en que sufrió su derrota más importante en Cannae. Porque fue en la respuesta de Roma donde Polibio ubicó la voluntad y carácter peculiarmente inquebrantables del sistema romano y de su pueblo, que al final iba a garantizarles el éxito. A pesar de todo el pánico que recorrió la ciudad, Polibio afirma que el sistema realizó su función: la amenaza de extinción obligó a las partes constituyentes de la república (cónsules, Senado y asambleas) a trabajar juntos sin fisuras.[20] Más aún, el sistema político y militar de Roma, cimentado en relatos legendarios de heroicas defensas, y sostenido por la promesa de grandes honores para dicho valor, aseguraba que su voluntad de supervivencia se endurecería enfrentado a la derrota.[21] Se dice que Aníbal ofreció la posibilidad de rescatar a los soldados romanos que había tomado prisioneros en Cannae. El Senado romano, a pesar de la posición lamentable en que se encontraba Roma, lo rechazó. Esto, según Polibio, fue el ejemplo culminante de la voluntad granítica del sistema que había creado Roma, y que, en última instancia, la iba a llevar a dominar el Mediterráneo.[22]

En consecuencia, la Segunda Guerra Púnica estaba muy lejos de acabarse. Aníbal estaba entorpecido por su incapacidad para fiarse a largo plazo del apoyo de los galos, que ahora formaban la mayoría de su ejército. También estaba debilitado por el sistema político de Cartago, que, a pesar de sus victorias, podía cambiar de orientación por la influencia de Hannón el Grande, el viejo rival de Amílcar. Era evidente que Aníbal estaba ansioso por conservar la buena voluntad cartaginesa: después de Cannae, al mismo tiempo que le ofrecía a Roma la compra de sus prisioneros romanos, ordenó que arrancasen los anillos de oro de los cuerpos de los altos mandos romanos muertos, que envió a Cartago para que los mostrasen ante el Senado: un espectáculo brillante que representaba una conquista sangrienta.

Funcionó: el Senado cartaginés votó inmediatamente el envío a Aníbal de hombres y elefantes adicionales (aunque la mayoría murieron de peste poco después de su llegada a Sicilia).

En realidad, es muy posible que Aníbal no estuviera dispuesto a arriesgarse a un asalto directo contra Roma. Al fin y al cabo, se había alejado de un ataque contra la capital tras el lago Trasimeno, desviándose en su lugar hacia el sur de Italia, después de lo cual sus tropas tuvieron que enfrentarse al acoso continuado de los romanos, como moscas que molestan a un ñu.[23] Tras la negativa de Roma a recomprar a sus prisioneros de Cannae, Aníbal envió embajadores para discutir los términos de la paz, algo que los romanos, en lo que más tarde se consideró como un acto de valor estoico, también rechazaron. Es posible que Aníbal solo quisiera obligarlos a sentarse en la mesa de negociación para cambiar el equilibrio de poder en el Mediterráneo: para frenar sus ambiciones y reafirmar la influencia cartaginesa. Pero se enfrentaba a un enemigo aún más obstinado y decidido bajo presión que él mismo, capaz de seguir luchando durante algún tiempo más a pesar de enfrentarse a pérdidas aplastantes.

Y ahora parecía que la perpetuación de la campaña de Aníbal en Italia empezaba a drenar el poder de su ejército. Para continuar la campaña necesitaba tierras nuevas de las que vivir, de la misma manera que requería victorias aplastantes y animadoras contra los romanos. Después de Cannae, los hombres de Aníbal —e incluso el propio Aníbal— pasaron el invierno ocupados en «lujos al estilo de Campania, bebiendo vinos, yendo de putas y todo tipo de disipaciones».[24] Cuando se vieron obligados a volver a filas en 215 a.C., Aníbal sufrió su primera derrota real en Italia cuando fue incapaz de tomar la ciudad de Cumas, un fracaso que Livio atribuyó a la disipación que lo precedió. La derrota redujo la moral y animó las defecciones a Roma.

Para empeorar las cosas, la política del mayor de los Escipiones de iniciar una guerra en España había empezado a pagar dividendos: Aníbal tuvo que distraer parte de su atención y sus hombres de vuelta a esas tierras, donde las victorias romanas animaron a algunas ciudades españolas y a reyes locales a cambiar su lealtad hacia la república. Y mientras Aníbal se había asegurado un aliado en Filipo de Macedonia, contra el que ahora los romanos también tenían que librar una guerra, sus otros intentos de unir fuerzas no habían tenido éxito. Había empezado negociaciones con Jerónimo, el gobernante de quince años de edad de Siracusa en Sicilia, pero Jerónimo fue asesinado por una facción anticartaginesa; seguido de un bloqueo naval romano de Siracusa que duró dos años, al que la ciudad solo pudo resistir gracias al genio de uno de sus habitantes, Arquímedes, conocido para la posteridad como el hombre que saltó desnudo de su baño gritando «¡Eureka!», después de determinar cómo podía medir la densidad de un objeto. En el momento más duro del asedio romano, Arquímedes había inventado todo tipo de máquinas defensivas para ayudar a su ciudad, incluida «la garra» —un enorme brazo mecánico que caía sobre los barcos y los sacaba del agua— y el «rayo»: un sistema de fuegos y espejos que creaba un rayo de luz parecido a un láser capaz de incendiar los barcos romanos.

Este era el contexto de la alianza aguada de Filipo y Aníbal en el verano de 215. Durante el resto de la década que Roma y Aníbal estuvieron enzarzados en una guerra de desgaste, con ambas partes consiguiendo victorias y sufriendo derrotas en dos frentes: en Italia y en España. Pero esta guerra tenía implicaciones más amplias para otros gobernantes alrededor del Mediterráneo. Y a gobernantes mucho más lejanos, como Antíoco III, les dio un respiro para ocuparse de sus propios asuntos, libres de las ambiciones expansivas romanas. Más cercano al centro del Mediterráneo, la Segunda Guerra Púnica le había

costado al joven gobernante de Siracusa en Sicilia la vida y había provocado un dañino bloqueo de su ciudad. Pero se puede considerar que nadie recibió más sacudidas de este conflicto que Filipo V de Macedonia. Se dejó llevar por el pánico una segunda vez ante la llegada de la flota romana frente a las costas ilirias y, aterrorizado, quemó todos sus barcos y se retiró por tierra de regreso a Macedonia.

Los problemas de Filipo no se debían simplemente al fracaso de sus salidas contra los romanos. Roma había empezado a conseguir algunos aliados, a conectar el mundo mediterráneo y asegurarse que la atención de Filipo no se centraba solo en ella. Para mantener ocupado a Filipo y lejos de sus tierras, habían animado a sus enemigos: la Liga Etolia en Grecia e incluso el rey Atalo de Pérgamo al otro lado del mar Egeo, el hombre que había independizado su reino del Imperio seléucida y que ahora tenía ganas de ampliar su propia influencia. El resultado —según nos explican Livio y Polibio— fue que un Filipo cada vez más humillado era tan irascible e incontrolable que resultaba irreconocible para sus compatriotas griegos. En julio de 209 a.C. llegó el momento culminante de todas sus aflicciones: Atalo llegó con sus fuerzas a la isla de Egina frente a la costa de Atenas; los romanos estaban acantonados en el centro y el oeste de Grecia, dispuestos a atrapar al ejército de Filipo en un movimiento de pinza; y una flota de ayuda cartaginesa no había conseguido llegar a Macedonia.

Filipo estaba en el extremo equivocado de un Mediterráneo conectado que se había vuelto en su contra y había caído sobre él. Mientras asistía a los Juegos Nemeos se dejó llevar por el vino y se tambaleó borracho por el santuario, en medio de la muchedumbre de griegos reunidos para las celebraciones en honor de Zeus, pretendiendo ser un ciudadano ordinario vestido con ropa de mendigo sin su corona, pero actuando como un emperador. Exigía y tomaba todo lo que deseaba, insistiendo en

mantener relaciones sexuales con cualquier mujer que despertaba su interés —fuera una prostituta, una casada, una soltera o una viuda— y amenazando a cualquier hombre cuya esposa o madre no quería someterse.[25] Obligado a combatir contra los romanos en medio de estas ensoñaciones, Filipo fue lanzado con tanta fuerza contra un árbol que su yelmo se partió en dos; después de eso regresó al desenfreno.

Fue alrededor de esta época cuando los romanos tomaron una decisión trascendental. En 210 a.C. eligieron a un nuevo comandante en España que, con veinticinco años de edad, fue escogido sin que con anterioridad hubiera ocupado ninguno de los cargos públicos tradicionales más importantes: un logro sin precedentes en los anales de la historia romana. El hombre así elevado era el más joven Publio Cornelio Escipión, cuyos logros en batalla casi no le habían dejado tiempo para completar el tradicional *cursus honorum* de la política romana. Pero había visto de cerca las tácticas de Aníbal y había tomado nota de las consecuencias terribles de subestimar al general cartaginés en batalla o buscando una victoria rápida e improcedente en nombre del valor personal. A Escipión le embargaba ahora la misma energía y determinación que a Aníbal: iban a ser oponentes dignos el uno del otro en el combate final entre Cartago y Roma.

Unificando mundos bajo un solo líder en Asia y China

Mientras Aníbal y Roma se encontraban en un punto muerto y Filipo sucumbía a la melancolía alcohólica, a 8000 kilómetros al este Qin Shi Huangdi disfrutaba de sus logros. Desde la derrota del último reino combatiente que se le oponía y abrir una nueva época con la unificación de China bajo su gobierno, había perseguido implacablemente su objetivo de interrelacionar más estrechamente los estados que ahora gobernaba Qin y consiguió un éxito con el que Roma solo podía soñar en ese momento.

Qin Shi Huangdi había ordenado fundir todas las armas de los territorios conquistados y la demolición de las capitales rivales; y había organizado la población en grupos para que se vigilasen entre ellos, asegurándose de que cada uno mantenía controlado al otro. Al mismo tiempo, había unido físicamente la enorme extensión del territorio Qin con un nuevo sistema de carreteras que cubría 4250 millas —todas ellas salían de la triunfal capital Qin en Xianyang— y había introducido una política de estandarización en todo el imperio en todos los aspectos, desde los pesos y medidas hasta la moneda y la lengua. Se estima que en los años posteriores a 221 a.C. la décima parte de la población de China estaba trabajando forzosamente para el estado.

Detrás de todo esto estaba la filosofía inflexible del legalismo: ley y orden sostenidos por fuertes castigos para asegurar la autoridad del estado. En un ejemplo de aplastamiento de la diversidad usado para denigrar al Primer Emperador por parte de la posterior dinastía Han (y por ello de indudable actualidad), se decía que en 213 a.C. el emperador había prohibido que nadie más que los académicos pudieran poseer textos filosóficos de todas las demás ramas del pensamiento político y social que se habían difundido durante la era de las «Cien Escuelas de Pensamiento». Todos los libros entregados fueron quemados. «Cualquiera que utilice el pasado para criticar el presente —decía supuestamente el decreto— será ejecutado junto con su familia.» Y se cuenta que 470 estudiosos que desaprobaron los métodos del emperador fueron asesinados, algunos supuestamente enterrados vivos.[26] Entre los textos a quemar se encontraban los de Confucio y sus discípulos. Por ello, más tarde se afirmó que la supervivencia del sistema confuciano estuvo pendiente de un hilo, dependiendo de la exhaustividad de los agentes del emperador en su campaña de confiscación e incineración.

El emperador impuso ahora un cuerpo de estatutos imperiales para guiar a los funcionarios locales en todo tipo de temas de ley y orden, y regularmente aplicaba castigos como la muerte, la castración y los trabajos forzados. Pero su reconfiguración fue más allá de las leyes. En la primera gran historia de China —el *Shiji*, escrito a finales del siglo II a.C.— su autor, Sima Qian, explica cómo el emperador resumía sus esfuerzos en sus publicaciones oficiales:

> El Primer Emperador ha creado un nuevo inicio, ha puesto en orden las leyes, las normas y los principios… Todo bajo el Cielo [*tianxia*] está unificado en el corazón e impulsado por la voluntad. Los instrumentos tienen una sola medida, y las letras se escriben de una sola manera… Ha rectificado y puesto orden en las diferentes costumbres…[27]

En otras palabras, el emperador había declarado que las concepciones previas del mandato del Cielo habían pasado de moda: ahora el gobernante, el sabio y el mandato del Cielo eran lo mismo y no había ninguna necesidad de que un sabio como Confucio aconsejase al gobernante en este nuevo mundo, porque el gobernante encarnaba todo lo que necesitaba el mundo. Pero, a pesar de su proclamada piedad, el emperador siguió teniendo temores muy bien fundados por su vida: fue atacado al menos una vez por bandidos dentro de sus propias fronteras y se decía que prefería, como precaución, gobernar desde las sombras.

Como ocurre con Aníbal, el Primer Emperador resulta un carácter difícil de desvelar, entre otras razones porque muchas fuentes históricas posteriores lo retratan a propósito como un hombre malvado y arrogante, un gobernante indigno en comparación con dinastías posteriores. Se decía, por ejemplo, que era el hijo ilegítimo de una concubina y que más tarde ordenó que el pronombre de la primera persona (el equivalente de «yo») quedase para su uso exclusivo. No obstante, no hay duda de que fue un gobernante duro y ambicioso, obsesionado no

solo con consolidar y maximizar sus grandes ganancias territoriales, sino también en defenderlas sin compromisos de las tribus nómadas del norte y el noroeste.

¿Qué mejor manera para hacerlo que definiendo las fronteras del Imperio Qin con una muralla? La construcción de murallas en las fronteras había sido desde hacía mucho tiempo una de las tácticas chinas preferidas. En 450 a.C. el estado nororiental de Qi había construido una barricada a lo largo de su frontera con los grupos nómadas del norte. A partir de 300 a.C. la tarea de defender la frontera septentrional de los reinos combatientes se había tomado con mayor seriedad, con la creación de un banco de tierra que se elevaba a lo largo de los bordes de los reinos de Qin, Wei y Yen. Poco después de 221 a.C., Qin Shi Huangdi envió a uno de sus generales de mayor confianza y a cientos de miles de trabajadores a lo largo de la «Carretera Recta» (que salía de Xianyang y se dirigía a lo largo de 600 millas hasta Mongolia interior), con la misión de construir una muralla de más de 500 millas a lo largo de los límites del nuevo Imperio Qin.

Conectando las fortificaciones más antiguas construidas por los estados más pequeños, Qin disponía ahora de una línea defensiva de unas 3000 millas que se extendía desde Liaodung en la costa (cerca de la moderna Corea) hacia el oeste en dirección al meandro septentrional del río Amarillo y hacia Lintao, cerrando ante cualquier ataque la frontera norte y noroccidental del imperio. Las altas murallas de tierra prensada detenían los ataques rápidos y letales de los jinetes nómadas, ofrecía un sentido más grande de unidad y comunidad al nuevo Imperio Qin, y aumentaba la percepción del Primer Emperador de Qin como un hombre que podía conseguir lo imposible. Fue un logro cuyo impacto sigue definiendo a China en la actualidad: la mayor parte de la Gran Muralla de China que sigue visible para nosotros data de los siglos XIV a XVII, construida durante la posterior

dinastía Ming, pero se eleva aproximadamente a lo largo de la misma ruta que fue establecida por el Primer Emperador Qin.

La gran muralla tuvo un coste enorme, y no solo financiero. Consumió innumerables vidas en su construcción, pero los cadáveres de los trabajadores exhaustos simplemente quedaron compactados entre las piedras y la tierra como cemento. En una historia conmovedora que se ha convertido en uno de los grandes cuentos populares de China, la esposa de un trabajador de la muralla fue a buscar su cuerpo después de su muerte, pero descubrió que había sido utilizado en la muralla como cemento. Se cuenta que su llanto conmovió a la muralla, de manera que una parte se derrumbó, liberando cientos de cuerpos, entre los cuales pudo recuperar el de su esposo. Después de enterrarlo con honor, se suicidó ahogándose.

No obstante, el trabajo de unificación y reforzamiento bajo su gobierno no significó que Qin Shi Huangdi dejase a un lado sus planes de expansión. Frente a los Qin —al otro lado de la muralla— existían tres tribus nómadas importantes, identificadas en las fuentes chinas como los Yuezhi, los Xiongnu y los Donghu. La construcción de la muralla había perturbado a estos grupos, animándoles a adaptar su estilo de vida nómada a una militancia más organizada. Ahora, mientras los ejércitos Qin se extendían por las tierras de pasto nómadas en lo que en la actualidad es Mongolia interior, desplazaron a los Xiongnu más hacia el norte, causando más consternación en una región más amplia. Pero los Xiongnu eran los más débiles de las tres tribus: tratados con desdén por los Donghu y obligados a enviar regularmente rehenes a la corte de los Yuezhi, una tribu de unos 400 000 miembros.

Alrededor de 215 a.C. el gobernante Xiongnu, Touman, decidió enviar a su hijo, Maodun, como rehén, después de lo cual atacó rápidamente a los Yuezhi. El historiador del siglo II a.C. Sima Qian nos explica que Maodun reconoció todo esto

como una conspiración de su padre para que lo matasen los Yuezhi, para favorecer a su otro hijo como sucesor al trono. Los planes de Touman fracasaron cuando Maodun culminó una huida temeraria y regresó a su tribu sobre un caballo veloz. Reconociendo la valentía de su hijo, Touman entregó a Maodun el mando de 10 000 hombres a caballo.

Con estas tropas bajo su mando, Maodun se dispuso a crear una fuerza de élite. Como los soldados de Qin Shi Huangdi, estaban entrenados para la obediencia absoluto: disparaban sus flechas allá donde les indicaba Maodun con una de las suyas. En su prueba final (y el gran acto de venganza de Maodun contra su padre), la primera flecha de Maodun se dirigió contra su caballo favorito: el caballo murió bajo una lluvia de flechas. El disparo siguiente fue contra su esposa favorita: la esposa quedó cubierta de puntas de flecha. Después disparó contra el caballo favorito de su padre: sin dudarlo, el caballo fue el blanco de 10 000 flechas. Finalmente, Maodun apuntó contra su padre y lo último que vio el anciano fue una nube de puntas de flechas cayendo sobre él con una velocidad letal, ocultando el cielo cuando lo envolvieron.

Maodun tomó el mando completo de los Xiongnu alrededor de 209 a.C., ejecutando a su madrastra, a su hermano menor y a todo aquel que no quiso doblar la rodilla. Durante los siete años siguientes transformó la reputación de su tribu, dirigiendo a un ejército Xiongnu cada vez más militante y altamente entrenado a la victoria contra sus vecinos Donghu e incluso contra los Yuezhi. El resultado fue el inicio de la gran migración forzada de los Yuezhi hacia el oeste, fuera del camino de los Xiongnu, a través de las vastas estepas de Asia central. Al cabo de sesenta años los Yuezhi se habrán visto desplazados en su totalidad, obligados a viajar más de 2500 kilómetros hacia el oeste, engullendo el reino de Bactria en Asia central, con las predecibles consecuencias transformadoras.

Después de provocar la huida de sus rivales más inmediatos, el temible Maodun volvió su atención hacia el Imperio Qin. Lo que vio era un reino en medio de un renacimiento difícil y doloroso. El 10 de septiembre de 201 a.C. —en el mismo año que el joven Escipión fue elevado al mando de los ejércitos de Roma contra Aníbal en Cartago— Qin Shi Huangdi murió mientras hacía una visita por sus tierras. Su muerte, según se cuenta, se debió a la ingestión de tabletas de mercurio, que le habían prescrito irónicamente los alquimistas porque buscaba el fabuloso elixir de la vida para asegurarse el título de «El Inmortal», en el que había insistido a lo largo de su reinado.

Qin Shi Huangdi consiguió al menos una versión de la inmortalidad, después de que en 1974 unos campesinos que construían un pozo nuevo encontrasen su complejo funerario. Los trabajos en este mausoleo empezaron poco después de convertirse en gobernante de Qin y sin duda fue muy ampliado una vez que se declaró Primer Emperador. Sima Qian nos explica que se trajeron 700 000 obreros para que trabajasen en las laderas inferiores del monte Li cerca de la capital de Qin, lugar escogido por el emperador por sus ricas vetas de jade y el elegante paisaje. El túmulo funerario del emperador —sellado aún en la actualidad— es una forma piramidal ubicado a gran profundidad en una zona excavada del tamaño aproximado de un campo de fútbol. Rodeando al emperador se encuentra un microcosmos de la ciudad desde la que gobernó: una necrópolis proporcionaba todo lo que pudiera necesitar en la otra vida. Se supone que se crearon un centenar de ríos subterráneos de mercurio y la cúpula de la necrópolis estaba decorada con cuerpos celestes, que miraban hacia abajo sobre murallas de tierra apisonada y entradas gigantescas que protegían oficinas, salones y establos.

Y alineados en filas para guardar al emperador había unos 8000 soldados o, mejor dicho, esculturas en terracota de tama-

ño natural, cada una diseñada individualmente para reflejar sus diferentes posiciones y especialidades, y originalmente pintados con una serie de colores.[28] Junto con esta enorme infantería estaban dispuestos 130 carros, 150 caballos de caballería y un grupo de oficiales, acróbatas y músicos, junto con un enorme almacén de armaduras y armas esperando a ser desplegadas. En la actualidad los guerreros de terracota siguen con su vigilancia eterna, de la misma manera que cuando fueron ocultados bajo tierra hace 2200 años. Pero en su momento, junto con los guardias silenciosos, según las fuentes antiguas, se enterraron una serie de personas vivas: no solo las esposas sin hijos del emperador, sino también los artesanos que habían creado la tumba y sus guerreros, para que nunca pudieran revelar los secretos del lugar de descanso del emperador: el pago más cruel por toda su escrupulosa labor.

El Primer Emperador de Qin consiguió los honores funerarios que deseaba, pero a pesar de los esfuerzos que había dedicado a su joven imperio, quedó rápidamente desgarrado después de su desaparición. El problema inicial fue la distancia. El emperador murió en un lugar que se encontraba a dos meses por carretera de su capital: tiempo suficiente, tras el anuncio de su muerte, para que se pudieran gestar rebeliones potenciales e incluso que se pudiera desafiar a la capital Qin, antes de que el círculo íntimo de funcionarios del emperador pudiera regresar. Su entorno intentó ocultar su muerte todo el tiempo que pudo, utilizando montañas de pescado podrido para enmascarar el hedor creciente del cadáver en descomposición durante el largo viaje a casa.

El segundo problema era mucho más urgente: ¿quién iba a suceder a Qin Shi Huangdi? Tenía más de un hijo y cada uno de ellos recibía el apoyo de muchos de los funcionarios de mayor confianza para acceder al trono. Durante los meses siguientes uno de los eunucos del emperador, Zhao Gao, y su primer mi-

nistro, Li Si, obligaron al general Meng Tian —que había sido el responsable de la supervisión de la Gran Muralla Qin y había combatido a las tribus nómadas en el norte— a suicidarse, junto con miembros de su familia y uno de los hijos del emperador, al que apoyaba Meng para convertirse en emperador. A continuación, Li Si y Zhao Gao instalaron al hijo menor del emperador (de veintiún años) en el trono, pero muy pronto los colaboradores se pelearon entre ellos. Zhao Gao ejecutó a Li Si y ocupó el gobierno, dominando al joven emperador.

No obstante, el mayor problema no era esta lucha particular por el poder dentro de la corte Qin sino que a nivel general los individuos poderosos de todo el Imperio Qin utilizaron este periodo de caos para fragmentar este mundo tardíamente unificado y restaurar la autoridad anterior de sus estados respectivos. Y entre los que luchaban por reafirmar las lealtades regionales se encontraban hombres que simplemente veían la oportunidad de mejorar su suerte en la vida, con lo que se formaron algunas alianzas muy poco probables. Zhao Gao y su emperador marioneta se encontraron muy pronto enfrentados a un duque —Xiang Yu— y a un funcionario Qin de orígenes humildes llamado Liu Bang. Liu, que no había conseguido dirigir un grupo de obreros forzados para trabajar en la tumba de los guerreros de terracota, había abandonado el servicio del emperador y, después de la muerte de Qin Shi Huangdi, unió sus fuerzas con Xiang Yu. Muy pronto Xiang Yu y Liu Bang competían entre ellos para ver quién era el primero en tomar la capital, Xianyang.

La respuesta de Zhao Gao fue asesinar al recién entronizado emperador e instalar a otro. Pero el segundo candidato, suficientemente listo para sospechar que Gao podía repetir la maniobra, hizo que mataran a Gao y después, dispuesto a salvar su propia piel, entregó voluntariamente la capital al primer rebelde que se presentó con fuerzas suficientes, que fue Liu Bang.

En 207 a.C., solo tres años después de la muerte del Primer Emperador de Qin, el Imperio Qin había muerto con él. Lo mismo había ocurrido con la seguridad que había proporcionado el Imperio Qin con sus fronteras fuertes y fortificadas: no resulta sorprendente que los Xiongnu estuviesen asistiendo al colapso de Qin con un interés muy intenso y ahora aprovecharon la oportunidad para recuperar la mayor parte del territorio que habían perdido entre 221 y 210 a.C., pasando por encima de las murallas de tierra apisonada, que habían quedado desprotegidas y descuidadas porque toda la atención se concentraba en la sucesión dinástica que se desarrollaba en Xianyang.[29]

Pero iban a ocurrir muchas más cosas. Liu Bang no pudo conservar la capital durante mucho tiempo: se vio obligado a entregársela a Xiang Yu, que poco después asesinó al emperador Qin que se había retirado, dividió el imperio en diecinueve reinos, conservando él el cargo de señor supremo, y acordó entregar a Liu Bang el reino de Han como premio de consolación. Liu Bang no estaba dispuesto a conformarse con semejante migaja y en 202 a.C. había atacado y derrotado a Xiang Yu. Así se inició la segunda dinastía unificadora de la historia china: la de los Han, que iba a gobernar China, con solo una breve interrupción, durante más de 400 años.

Si Liu Bang —anteriormente un funcionario de baja cuna, desertor y señor de la guerra renegado— estaba buscando a un gobernante único ejemplar en su propia época, no se habría sentido decepcionado si hubiera contemplado los primeros años de Antíoco III del Imperio seléucida.

Y aun así, el reinado de Antíoco había empezado con muy pocas cosas que lo hicieran recomendable. Empujado a reinar este imperio enorme, difícil de gestionar y decadente tras el

asesinato de su hermano mayor a manos de sus propias tropas, a los pocos meses de reinado, Antíoco III ya tenía una larga lista de crisis que debía gestionar y muy poca experiencia que aportar. La primera crisis era la cuestión de quién debía gobernar después de él si moría o —lo que parecía más probable— lo asesinaban. Con solo veinte años, como era comprensible Antíoco aún no se había ocupado en pensar en hijos y herederos. Pero ahora, según predicaban sus consejeros cortesanos, no había nada más importante. Se casó rápidamente con su prima, la hija del rey Mitrídates II de Ponto, cerca del mar Negro, y en 220 a.C. nació su primer hijo, que resultaría ser el primero de ocho.

Con un heredero potencial en su puesto, Antíoco seguía teniendo delante un menú de crisis entre las que podía escoger. Su imperio —al menos nominalmente— se extendía desde la costa oriental del Mediterráneo hasta Asia central, y le ofrecía nubarrones de guerra en el oeste y unas turbulencias continuadas y levantamientos dinásticos en el este. En el oeste, en Egipto, otro gobernante joven, Ptolomeo IV, estaba dispuesto a demostrar su valía y a aumentar las ganancias recientes a costa de los seléucidas: Egipto se había anexionado no solo el territorio en disputa de Coele-Siria a lo largo de Levante, sino también las tierras más al norte hasta Antioquía. Pero Antíoco también se veía presionado por una rebelión en el este, que se había iniciado durante el vacío de poder generado por las rápidas muertes sucesivas de Seleuco II y Seleuco III, seguido del descuido relativo de Antíoco mientras estaba ocupado asegurando su sucesión familiar. Esta revuelta en el este estaba dirigida por el gobernador provincial de Persis, un hombre llamado Molón, al que se unió rápidamente su hermano Alejandro, *sátrapa* de la cercana Media.

¿Este u oeste? ¿Adónde debería acudir primero Antíoco? Decidió dividir sus recursos y actuar en los dos frentes: partió pa-

ra dirigir la campaña contra Egipto mientras que enviaba a sus generales hacia el este. No obstante, la falta de preparación e instrucción de las tropas provocó el pánico y los generales se negaron a librar una batalla contra Molón y Alejandro. Los hermanos, reconociendo la oportunidad, se desplazaron para expandir su área de influencia hacia el sur hacia Babilonia y Mesopotamia, el corazón cultural y agrícola del Imperio seléucida.

A Antíoco no le iba mucho mejor en el oeste cuando recibió las noticias del fracaso de sus generales. Enfrentado a la perspectivas de mayores pérdidas en ambos frentes, decidió detener su propia campaña antes de que hubiera empezado: dejaría Egipto y concentraría todos sus recursos en derrotar a los pretendientes en el este. No obstante, el problema era ahora de dinero. Molón y Alejandro habían ocupado algunas de las partes más ricas del reino, quitando a Antíoco recursos vitales para pagar a sus tropas, que ahora amenazaban con amotinarse. Por eso el rey del Imperio seléucida se vio obligado a pedir dinero prestado a uno de sus consejeros, a cambio de lo cual le tuvo que prometer al prestamista que seguiría disfrutando de un cargo oficial influyente en el corazón del gobierno.

Con el ejército asegurado y aprendida la lección sobre cuáles de sus generales eran de confianza, Antíoco inició finalmente la marcha hacia el este para enfrentarse a Molón y Alejandro en Apolonia. Allí, con toda la pompa real que pudo reunir, formó a sus tropas. Y parece que el ala izquierda del ejército de Molón, enfrentado a la visión del rey seléucida y de las fuerzas a su disposición, simplemente perdió el temple y desertó en masa. Antíoco, tomando la iniciativa, pudo superar con relativa facilidad a los enemigos restantes. Mostrando una visión de futuro increíble, trató a los rebeldes con benignidad, permitiendo que regresaran a sus propias unidades: al fin y al cabo, tenía necesidad de hombres capaces. En cuanto a Molón, se había suicida-

do al final de la batalla, pero Antíoco, que no estaba satisfecho, ordenó que crucificaran su cadáver.

Conseguido todo esto, es posible que Antíoco tuviera en mente volver su atención de nuevo a Egipto. Pero casi inmediatamente se vio asaltado por una segunda rebelión dirigida por su propio primo: un hombre llamado Aqueo, que había marchado con el hermano de Antíoco, Seleuco III, en el desgraciado viaje hacia el norte para enfrentarse al rey Atalo de Pérgamo, durante el cual mataron a Seleuco. Pero según todas las fuentes, Aqueo no estuvo implicado en el asesinato y después actuó honorablemente para vengar la muerte del nuevo rey. A cambio, Antíoco había nombrado a Aqueo gobernador de gran parte de Asia Menor. Pero ahora, la compleja política cortesana había convertido a un seguidor leal en un rebelde. Alrededor de Antíoco se desarrollaba una tormenta de exigencias y contraexigencias de facciones diferentes sobre quién le era leal y quién no: en gran medida porque había tomado la costumbre de matar a cualquier que le pareciera desleal o demasiado poderoso.

Aqueo, considerándose falsamente acusado de traición, pero muy consciente del destino que Antíoco reservaba a los traidores, decidió golpear primero. Reuniendo a su ejército, intentó marchar directamente hacia Siria y tomar la corte seléucida, pero sus tropas se negaron a consentir un ataque directo contra el soberano y Aqueo se tuvo que contentar con proclamarse rey de Asia Menor.

Antíoco —enfrentado a tantos problemas— decidió ignorar el desafío de Aqueo, apostando por que una victoria contra Egipto reforzaría lo suficiente su posición para que las rebeliones se disolvieran por sí mismas. Con los recursos de Babilonia y Mesopotamia en nuevo a su disposición, se dirigió contra el joven Ptolomeo IV de Egipto. En 219 a.C. estos dos jóvenes se enfrentaron por las tierras de Coele-Siria en lo que fue el cuarto enfrentamiento egipcio-seléucida de este tipo de la historia.

Mientras Aníbal y sus hombres iniciaban su larga marcha de más de 3500 kilómetros hacia el oeste, Antíoco estaba realizando un progreso lento pero constante a lo largo de la costa de Levante, tomando las ciudades controladas por los egipcios desde los fracasos de su padre. Como las manecillas de un reloj, estos dos líderes estaban avanzando alrededor de los lados opuestos de un reloj mediterráneo. En 218 a.C., mientras Aníbal cruzaba los Alpes, ciudades importantes como Antioquía y Seleucia estaban de nuevo en manos de Antíoco, así como la bien defendida ciudad de Tiro en la esquina sudeste del mar Mediterráneo, la patria originaria de los cartagineses, famosa por producir un tinte púrpura único y muy buscado que se obtenía de las glándulas de miles de caracoles marinos murídicos que son endémicos en la región. A principios de 217 a.C., mientras Aníbal disfrutaba del éxito en los campos de batalla de Italia, Antíoco ya había obtenido el control de territorios al sur del río Jordán. No obstante, Ptolomeo IV no estaba totalmente derrotado. Había pasado los dos años anteriores, mientras Antíoco reconquistaba penosamente sus tierras, formando e instruyendo un ejército nuevo, que ahora puso en el campo.

El 22 de junio de 217 a.C., las fuerzas de Antíoco III formaron frente a las de Ptolomeo IV en la llanura polvorienta de Rafia (la actual Rafah en la Franja de Gaza). Fue una batalla de proporciones épicas, parecida a la de Aníbal contra los romanos en Cannae al año siguiente. En los días previos a la confrontación, ambas partes se habían enfrentado en escaramuzas menores. Antíoco incluso había enviado de vuelta a un desertor al campamento de Ptolomeo para que, oculto por la oscuridad, intentase asesinar al rey egipcio. El asesino consiguió llegar hasta el alojamiento oficial de Ptolomeo, pero descubrió que el rey había tomado la sabia precaución de dormir en otra tienda.

Nada impresionado por las tácticas de Antíoco, Ptolomeo formó sus tropas para la batalla. Aunque eran más o menos de

la misma edad, Antíoco tenía mucha más experiencia porque en los seis primeros años de su reinado ya había derrotado numerosas rebeliones y capturado muchas ciudades mientras recorría miles de kilómetros de oeste a este y vuelta atrás. Para Ptolomeo, por el otro lado, esta era la primera gran prueba militar de su reinado. Disponía del ejército más grande y mejor entrenado: Polibio estima que eran 75 000 frente a los 68 000 de Antíoco. Pero también se trató de una batalla de fuerza animal: Antíoco tenía 102 grandes elefantes indios frente a los 73 elefantes africanos de sabana (más pequeños y agresivos, pero menos dóciles). Los elefantes de Antíoco iban recubiertos de armaduras y llevaban sobre las espaldas tropas armadas con jabalinas y lanzas. Dirigidos en la acción por un «cuerpo de elefantes» muy bien entrenado, estos paquidermos bamboleantes poco a poco fueron ganando velocidad y sus movimientos se volvieron más regulares, mientras que el golpe aterrador de su gran peso al golpear el suelo producía una vibración que metía el miedo en el cuerpo del enemigo. Cuando los elefantes se acercaron a las líneas enemigas, su velocidad los convirtió en una fuerza imparable, su enorme tamaño oscurecía el sur mientras el ruido de su aproximación llenaba los oídos y ahogaba los gritos desgarradores de los que caían bajo sus patas.

En Rafia los elefantes de Antíoco no asustaron solo a las tropas de Ptolomeo. Los propios elefantes africanos de Ptolomeo —aterrorizados por el olor extraño y el tamaño intimidador de sus congéneres indios—, según las fuentes, se dieron la vuelta y huyeron. En la titánica confrontación de tropas que siguió a esto, Antíoco intentó un movimiento atrevido, muy estimado por Alejandro Magno: dirigió heroicamente la carga en persona. Pero para cuando Antíoco pudo volver para evaluar la estrategia general y tomar el mando, las tropas de Ptolomeo ya habían desorganizado el ejército de Antíoco, cuya mayor parte huyó a

la ciudad amurallada de Rafia, donde Antíoco, muy humillado, se vio forzado a unirse a ellos.

La victoria de Ptolomeo fue celebrada con un monumento que sobrevive hasta la actualidad, levantado por los sacerdotes egipcios en 217 a.C. El texto está coronado por una imagen heroica de Ptolomeo sobre un corcel levantado sobre las patas traseras, contemplado por su reina, a punto de lanzar una jabalina contra el enemigo. El texto proclama con orgullo los logros de Ptolomeo en griego y en demótico y jeroglíficos egipcios (los dos tipos de escritura que usaban los egipcios para redactar documentos):

> Conquistó [a Antíoco] de manera noble y heroica. Los enemigos que se le acercaron en la batalla, cayeron muertos delante de él… Obligó a Antíoco a quitarse su diadema y su sombrero real. Antíoco huyó con su escolta… de manera patética y lamentable después de su derrota. La mayor parte de sus tropas sufrieron una profunda aflicción… Sufrieron hambre y sed. Todo lo que dejó atrás fue tomado como botín… Entonces el rey tomó como presa a muchas personas y a todos los elefantes. Tomó posesión de mucho oro y plata y otras cosas preciosas, que se encontraron en los muchos lugares que había controlado Antíoco y que volvieron bajo su dominio. Todo esto fue devuelto a Egipto.[30]

La recompensa para Ptolomeo fue la sanción religiosa oficial por parte del sacerdocio egipcio y su reconocimiento como el verdadero faraón de Egipto. Este joven gobernante había conseguido lo que buscaban todos los jóvenes gobernantes por todo el Mediterráneo: el respeto de sus comunidades y la lealtad de su pueblo. Antíoco, por el otro lado, según Polibio, responsabilizó de su fracaso a la cobardía de sus tropas y más tarde llegó a un acuerdo de paz con Ptolomeo para dividir los territorios en disputa.[31]

En consecuencia, fue un revés para Antíoco. No obstante, ahora se convirtió en una prioridad enfrentarse a su primo rebelde, Aqueo. Durante los tres años siguientes, mientras Aníbal recorría Italia y negociaba con Filipo, Antíoco persiguió sin descanso a Aqueo. Finalmente, hacia 214-213 a.C., lo asedió en

la ciudad de Sardes, no lejos de la actual Esmirna en Turquía. Engañaron a Aqueo para que intentase escapar, pensando que lo llevarían a un lugar seguro, pero descubrió muy pronto que lo escoltaban hasta Antíoco. Después de saquear y destruir Sardes, asesinando a toda persona que encontraron en ella, Antíoco se ocupó de su primo. Quizá fue la furia provocada por tenerlo que perseguir durante tanto tiempo; quizá se sentía frustrado por la victoria que le había negado Ptolomeo en Egipto; o quizá, como Qin Shi Huangdi, Antíoco estaba aprendiendo que la violencia y la disciplina eran herramientas indispensables para dirigir un imperio tan diverso. Fueran cuales fuesen los motivos. Antíoco ideó un castigo terrible para Aqueo: le cortaron los genitales mientras estaba vivo; fue decapitado; y, como un último insulto, su cabeza fue cosida a la piel de un burro. Para completar la desgracia, los restos destrozados del cuerpo de Aqueo fueron crucificados.

Así, Antíoco III había dejado clara su autoridad. A pesar del fracaso de no conseguir una victoria aplastante contra Egipto, ahora era ya el líder seguro, indiscutido y sin rivales de su imperio, sin ninguna rebelión importante a la vista, y con acceso a todo el poder de los recursos de su reino.

Era el momento de enfrentarse al más difícil de todos sus desafíos: el restablecimiento del gobierno seléucida en el este, en la frontera del mundo helénico. Desde 212 hasta 205-204 a.C., Antíoco III se ausentó de los asuntos mediterráneos. Era un riesgo, pero necesario. Roma había cortado las ambiciones seléucidas en 229 a.C. con su interés expreso en la independencia de Troya, pero por ahora estaba muy ocupada defendiéndose de Aníbal en Italia y España, y manteniendo a Filipo de Macedonia ocupado en Grecia, para resultar una amenaza para Antíoco. Es más, al aliarse con Atalo de Pérgamo para acosar a Filipo, los romanos incluso estaban aligerando la carga de Antíoco en su frontera occidental.

Así, llevándose consigo a su hijo de ocho años y co-rey, Antíoco partió hacia el este con entre 70 000 y 100 000 hombres, y disfrutó de una serie de victorias rápidas sobre los reyes de Armenia, Media e incluso la terca Partia. En 208 a.C., Antíoco se volvió hacia el mayor premio de todos: Bactria. Un reino independiente desde 245 a.C., Bactria brillaba ahora con un millar de ciudades muy lucrativas: una joya reluciente en medio de Asia central. No obstante, ya no estaba gobernada por Diodoto II, hijo del gobernador que se había proclamado rey, sino por una figura sombría llamada Eutidemo. La historia no puede determinar si Eutidemo procedía de Magnesia en Tesalia o de Asia Menor; si era un gobernador provincial o un general fronterizo antes de llegar al poder mediante un *coup d'état*; o ni siquiera cuándo tuvo lugar dicho golpe (quizá alrededor de 221 a.C. a remolque de la revuelta de Molón). Pero sin lugar a dudas Eutidemo era el antagonista cuando Antíoco apareció con sus fuerzas en el río Ario, a tres días de marcha de la capital bactriana de Bactra.

Si el estilo de liderar desde el frente que había adoptado Antíoco en Rafia le había costado la batalla, aquí en el Ario fue esencial para la victoria. Eutidemo, aunque tenía fama por planificar las batallas, no apareció al frente de sus tropas, mientras que Antíoco —justo en medio de la acción— sacó ventaja. Su caballo murió de un lanzazo, y al caer caballo y jinete al suelo rocoso, saltaron muchos dientes de la mandíbula de Antíoco. Pero Antíoco ganó la batalla, aunque su sonrisa victoriosa debió de ser una visión muy sangrienta.

Antíoco avanzó hacia Bactra y asedió la capital durante los dos años siguientes, obligando a Eutidemo a sentarse en la mesa de negociación, aunque el gobernante bactriano seguía aferrado a dos creencias que consideraba sus dos triunfos. La primera era que, al haberle arrebatado el trono a un hombre que era descendiente de un traidor al padre de Antíoco, se le debía

tratar no como un enemigo, sino como a un aliado. La segunda era que si Antíoco tenía que regresar al Mediterráneo, necesitaría con desesperación un aliado fuerte en la frontera oriental: justo como en la edad dorada de los seléucidas a principios del siglo III a.C., cuando Seleuco I gobernaba el oeste y su hijo Antíoco I dirigía la resistencia de oriente contra las invasiones nómadas. Era este segundo argumento el que tenía peso para Antíoco, que era muy consciente de lo estiradas que estaban sus defensas.

Y aunque ni Antíoco III ni Eutidemo lo sabían en aquel momento, las incursiones nómadas en Bactria iban a empeorar cuando los sacas, que recorrían las tierras que estaban más allá de la extensión más lejana de la influencia helena, se vieran empujados hacia el oeste por la llegada de tribus nómadas que huían de la primera expansión Qin (y, poco después, Han).

Antíoco aceptó el argumento de Eutidemo, pero no tenía en gran estima al hombre que lo había presentado. No obstante, en el hijo de Eutidemo, Demetrio, Antíoco reconoció a un futuro aliado. Por eso garantizó a Eutidemo el título de rey con la condición de que Bactria proporcionase alimentos, tropas y elefantes al ejército de Antíoco. Animado por el éxito, Antíoco se volvió hacia las comunidades griegas e indias que vivían en el noroeste de la India a los pies del Hindu Kush. Allí se encontró con un gobernante local, un hombre llamado Sofageseno, que había conseguido el mando de la región a partir de los restos del Imperio maurya, y aceptó un tratado de amistad con él, mediante el cual Antíoco obtenía un suministro de más elefantes indios. Así, al regresar hacia occidente tras siete años de ausencia, Antíoco disponía del ejército de elefantes más grande conocido en el mundo clásico. Pero lo que era más importante era que regresaba habiendo conseguido algo que no habían logrado los gobernantes seléucidas más recientes: el dominio indiscutido sobre un mundo tan amplio que se extendía desde el

Mediterráneo hasta Asia central. Había conseguido detener la desintegración de su reino, unificarlo bajo su gobierno y conseguir que lo respetasen y temiesen.

En abril de 205 a.C. Antíoco III estaba de regreso en Babilonia. Había sobrevivido a todos los obstáculos y mientras que en muchos casos sus victorias eran insustanciales en cuanto a la adquisición de territorios, su valor propagandístico era enorme. En la ciudad fabulosa donde había muerto Alejandro Magno, Antíoco se declaró «el Gran Rey» a imitación de Alejandro y de los reyes persas que habían reinado antes que él. Y mientras Antíoco el Grande miraba desde Babilonia de nuevo hacia el Mediterráneo, debió contemplar un nuevo mundo de oportunidades.

En Egipto, Ptolomeo IV había sufrido una decadencia precipitada tras derrotar a Antíoco en Rafia. Después de caer en la bebida, murió dejando a un sucesor de cinco años en su lugar, rodeado por consejeros y cortesanos ansiosos por asumir las riendas del poder. En Grecia, Roma no podía seguir persuadiendo a los etolios para que libraran una guerra en su nombre contra Filipo: los etolios habían pedido la paz y Filipo la había aceptado con alegría. En Italia, Aníbal, después de soportar una sucesión interminable de éxitos y derrotas contra los ejércitos de Roma, ahora se daba cuenta de que su enemigo reclamaba para sí lo que Cartago había creído que era su «nuevo imperio» en España. Su hermano había muerto en batalla y el apoyo que recibía de Cartago seguía pareciendo ambivalente. Y así Aníbal aprovechó su oportunidad para inscribir para la posteridad su viaje y sus logros en las paredes del templo de Juno Lacinia en el cabo Colonna, en la punta meridional de Italia. Debía sentir que su oportunidad para humillar a Roma estaba llegando a su fin.

En 205 a.C. el tablero de ajedrez del mundo clásico quedaba bajo la mirada de un conjunto de líderes que eran más viejos,

más sabios, más experimentados en la guerra que los ojos que lo contemplaban dos décadas antes. Algunos tenían más esperanzas en el futuro que otros. Aníbal, ahora en los cuarenta, probablemente contempló lo escrito en la pared por sus esfuerzos para arrastrar a Roma a la mesa de negociación. El general romano Escipión, que se había enfrentado repetidamente a Aníbal en batalla desde que tenía diecisiete años, ahora estaba en la treintena, fortalecido por sus victorias en España y dispuesto a seguir enfrentándose a Aníbal. Filipo, en la treintena, es muy probable que se sintiera aliviado de no seguir siendo el objetivo de ataques concertados desde el este y el oeste del Mediterráneo. Antíoco el Grande, también en la treintena, estaba disfrutando de su gran fortuna en la cresta de su reino unificado que conectaba el Mediterráneo con Asia central, y estaba dispuesto a implicarse en la guerra y la política fragmentadas del Mediterráneo; mientras tanto su antiguo adversario, Egipto —post-Ptolomeo IV—, parecía que estaba inmerso en el caos.

En Asia central el viejo y astuto Eutidemo y su joven hijo Demetrio se fortalecían en su papel como gobernantes de Bactria y guardianes del Imperio seléucida contra los nómadas del este. En China, Liu Bang, cabeza de una nueva dinastía, gobernaba sobre un nuevo Imperio Han unificado. Y esperando su oportunidad en la frontera noroeste de este mundo naciente se encontraban las fuerzas altamente entrenadas y letales de los Xiongnu, dirigidas por el joven, temerario y despiadado Maodun.

Todos ellos, de maneras diferentes, habían rediseñado las relaciones entre sus comunidades respectivas y, al hacerlo, habían unido aún más el mundo clásico, principalmente a través de la violencia. Habían extendido la guerra simultáneamente a través de múltiples escenarios, buscando ampliar su influencia y reforzar sus aspiraciones mediante alianzas. Algunos habían tenido éxito en la creación de comunidades grandes, unificadas y

estables bajo un solo gobernante. Y el resultado de estos movimientos —en especial las migraciones aparentemente caóticas que se habían iniciado en el este— iba a provocar, a su vez, que estos mundos se conectasen aún más estrechamente. El acto final de esta época crucial estaba cerca.

6

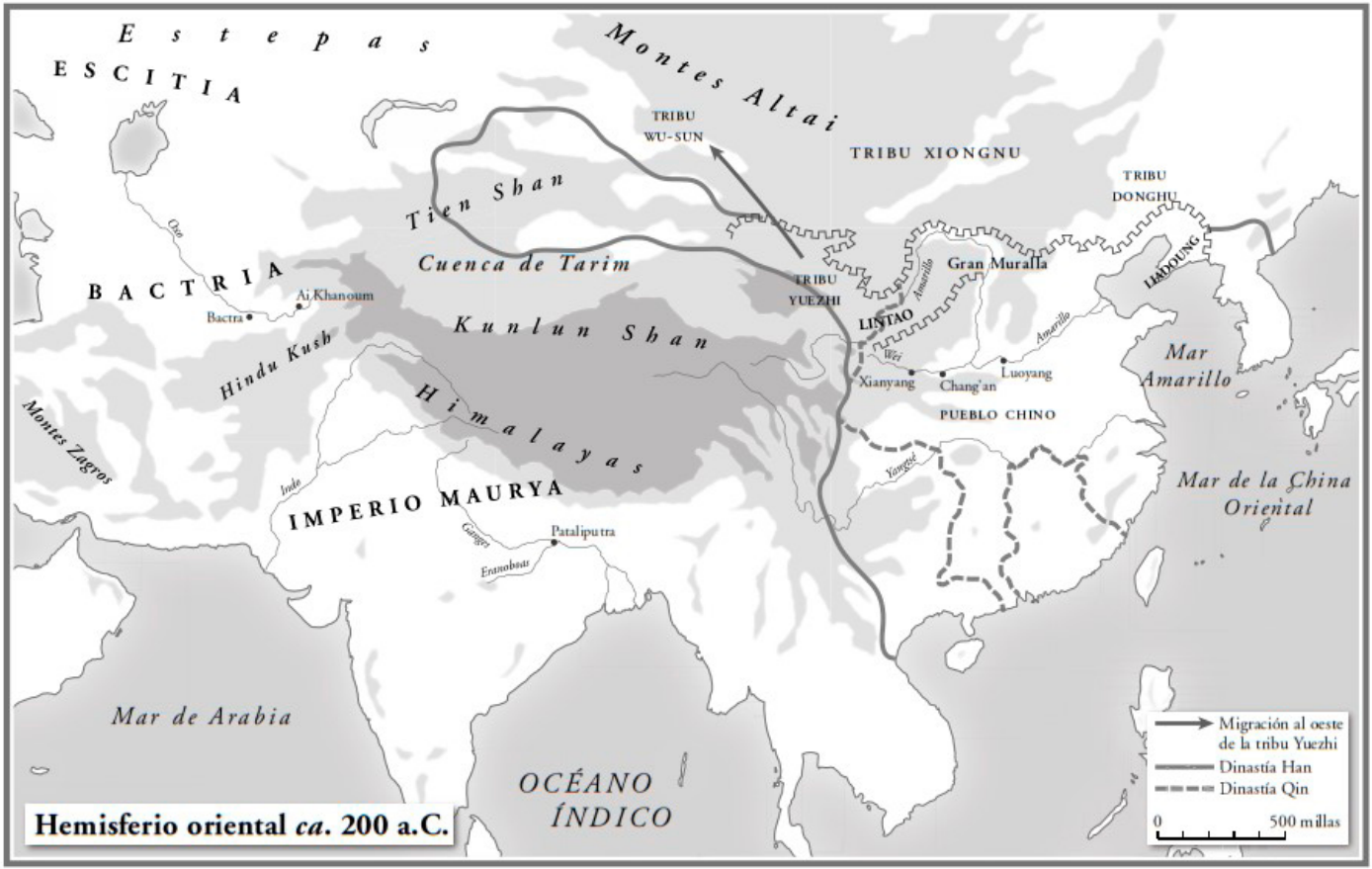
Imperios en Oriente y Occidente

Se dice que los primeros años de Liu Bang se caracterizaron por una mala fama por su tendencia a la vagancia, la bebida y las mujeres. No obstante, tras su ascensión al poder —como Gaodi de Han— se convirtió en un hombre sensato. No resulta sorprendente que historias posteriores hablen de cómo parecía que un dragón se cernía sobre él en los momentos decisivos de su infancia, o que su frente alta, la nariz y el bigote afilado le daban la apariencia de un dragón, como si estuviera dotado de poderes elementales.

Durante los siete años de gobierno como Gaodi, se enfrentó a dos tareas principales que no diferían mucho de las que tuvieron sus predecesores como Qin Shi Huangdi, o incluso gobernantes mucho más lejanos como Antíoco el Grande del Imperio seléucida. ¿Cómo se podía gobernar con efectividad una extensión tan enorme de territorios poblados y defender sus fronteras? China llevaba mucho tiempo meditando sobre estos temas.

El debate sobre el sistema ideal de gobierno ya había sido el tema de preocupación para Confucio y sus discípulos, además de constituir una de las «Cien Escuelas de Pensamiento» que intentaban ser las preferidas de los que ostentaban el poder. Gaodi tenía experiencia de primera sobre el equilibrio delicado que era necesario para gobernar a más de cincuenta millones de súbditos: cómo se tenía que delegar el poder suficiente a aquellos cuyo apoyo se necesitaba, pero no demasiado poder

para no animar sus rivalidades y aspiraciones. Al fin y al cabo, él había explotado dicha situación para elevarse hasta su preeminencia actual.



Hemisferio oriental *ca.* 200 a.C.

El segundo problema también formaba parte de la historia de China desde que se construyera su primera muralla defensiva en el siglo V a.C. Pero ahora era más urgente que nunca, porque las tribus nómadas del norte y del noroeste estaban dirigidas por una personalidad igualmente carismática y draconiana: un hombre llamado Maodun.

Un desafío dual muy parecido también iba a preocupar a la República romana durante las décadas siguientes. Mientras que Aníbal escribía una triste autobiografía de sus esfuerzos en las paredes del templo en el sur de Italia, y el joven Escipión dirigía las tropas romanas, Roma estaba dispuesta a lanzar una contraofensiva proactiva contra Cartago. Estaba a punto de presionar una vez más a Filipo V de Macedonia, para implicarse más directamente en Egipto; y, como Antíoco intentaba ampliar sus dominios en el Mediterráneo, era inevitable que Roma también iba a chocar con los seléucidas.

Estas potencias iban a probar una serie de estrategias para asegurarse el sometimiento de los que se encontraban bajo su control y para definir las fronteras de su poder. El resultado final será la creación de dos megaimperios en ambos extremos del mundo clásico, y entre medio la inestabilidad de numerosos grupos que competían entre ellos.

Defendiendo las fronteras

Mientras Liu Bang, ahora Gaodi, estuvo inmerso en la batalla por el poder en China, Maodun, líder de los Xiongnu, había empezado a presionar contra las tribus rivales que se situaban a lo largo de las fronteras norte y noroeste de la nueva dinastía Han. Según la gran historia china de Sima Qian, que dedica toda una sección a la historia de los Xiongnu, Maodun tenía una manera de tratar a estos rivales. Se dice que los Donghu exigieron a Maodun uno de los mejores caballos de su padre (uno de los que no habían caído bajo la lluvia mortal que Maodun había ordenado a sus tropas, para demostrar su autoridad contra su

propio padre). Y se cuenta que Maodun lo entregó por voluntad propia. Después los Donghu exigieron a su esposa favorita. Para mantener la paz —o quizá para que el enemigo tuviera una falsa sensación de seguridad— también la entregó. Después exigieron tierras. Esta vez Maodun se negó, afirmando que la tierra —y nada más— era la base de la nación. Lanzó un ataque furioso contra los Donghu, matando a su jefe y convirtiendo su cabeza en su copa personal para beber.

Al mismo tiempo, Maodun había dirigido el asalto contra la muralla protectora del Imperio Qin, ocupando gran parte de las tierras fértiles en la cuenca del río Amarillo. Cuando Gaodi se hubo afianzado como cabeza de la dinastía Han en 202 a.C., los Xiongnu disponían del control total de su región productiva, convirtiéndose así en un imperio mucho más organizado, jerárquico y sedentario. Aunque el enfrentamiento era de proporciones de David contra Goliat —los Xiongnu eran como mucho un millón de personas, frente a la población de más de cincuenta millones de habitantes de la China Han— fue una batalla en la que, durante los treinta años siguientes, los Xiongnu iban a llevar las de ganar.

En 201-200 a.C. Gaodi partió, dirigiendo personalmente su ejército Han, con el objetivo de expulsar a los Xiongnu de las ricas tierras de pastos. Para un hombre que había llegado al poder de la mano de duras victorias militares, esta campaña fue desde el principio un desastre no anunciado. Mientras se encaminaban hacia el norte durante el invierno, casi un tercio de sus hombres sufrieron congelaciones en los dedos, dejándolos inútiles para el combate. Al mismo tiempo, los Xiongnu enmascararon su inferioridad numérica lanzando los ataques relámpago tradicionales de los nómadas a caballo, seguido de rápidas retiradas, dejando atrás muchos daños y confusión. Maodun añadió un giro a esta táctica: tras los ataques, sus hombres fingían una retirada lo suficientemente desorganizada para ani-

mar a contingentes del ejército Han a que los persiguieran, para caer directamente en una emboscada. Uno de estos trucos incluso tuvo el éxito de atraer al emperador Han en persona a una de estas cargas, de manera que se vio rápidamente rodeado por tropas Maodun y separado de su ejército. El emperador estuvo asediado durante siete días: el futuro de la naciente dinastía Han y de China estaba ahora en manos de Maodun.

Pero fuentes chinas posteriores sugieren que Gaodi utilizó un truco de igual astucia para salvarse. Apeló a la esposa de Maodun para que apelara ante su esposo para su liberación, advirtiéndole que si no lo hacía, su último acto iba a ser enviar a Maodun el regalo de un grupo de mujeres hermosas que conseguirían su afecto y dejaría a su esposa a la intemperie en medio del frío. (Es posible que Gaodi conociera el triste relato del fracaso de Confucio en llamar la atención del duque Ding, después de que ochenta bellezas desfilasen delante de él).

Parece ser que el engaño funcionó: se permitió que Gaodi regresara a casa con el rabo helado entre las piernas. En 200 a.C. reconoció la fuerza de Maodun en un acuerdo de paz con los Xiongnu, que los trataba a ellos y a su líder como iguales de la dinastía Han y el emperador. La paz fue conocida como *heqin* —«paz a través de relaciones de parentesco»— y se reforzó con el envío de una princesa real Han, acompañada de cantidades sustanciales de sedas, telas, alimentos y vino.[1] Por su parte, los Xiongnu simplemente aceptaron no realizar más incursiones en el reino Han.

Después de asegurarse la paz para su época, Gaodi se pudo dedicar al tema de cómo se debería gobernar su reino. El legalismo había sido la marca de la dinastía Qin, cuyo gobernante se había constituido como el nuevo paradigma: gobernante, sabio y con poder sobre «todo lo que está bajo el Cielo». Pero, en última instancia, dicha fórmula había fracasado para garantizar la supervivencia de los Qin. Mirando a su alrededor en busca

de una alternativa, Gaodi, al final de su vida, inició el viaje de la dinastía Han hacia la adopción del confucianismo como su filosofía principal.

El confucianismo se había salvado por los pelos de su extinción en la (supuesta) quema masiva de libros iniciada por Qin Shi Huangdi en 213 a.C. En 196 a.C. Gaodi publicó un edicto reafirmando la necesidad de que se reclutasen hombres educados para la administración con el fin de gestionar el gobierno. Fue el primer paso en un regreso a la promoción de la clase *Shi*, de la que había surgido el propio Confucio; y un gesto hacia la nueva prioridad fijada en la educación, un aspecto clave de las ideas confucianas. Aunque dicho progreso había sido gradual, el confucianismo tomaba ahora la apariencia de una vieja idea a la que le había llegado finalmente su hora.

Una nueva legión de funcionarios civiles necesitaba un lugar donde vivir y trabajar, de manera que Gaodi se abrió a la idea de una nueva capital. Así, la vieja capital Qin de Xianyang fue sustituida por una capital nueva, construida a un par de kilómetros: Chang'an. Fundada en 195 a.C. y poblada inicialmente por el traslado forzoso de unas 150 000 personas de otras regiones del imperio, Chang'an se acabaría convirtiendo en una ciudad llena de burócratas ilustrados, consejeros políticos y militares, y, con el tiempo, de mercaderes extranjeros.

Cuando se fundó Chang'an, falleció Gaodi. En sus últimos días, mientras celebraba una fiesta en su ciudad natal, se cuenta que improvisó una tonada titulada «Canción del Gran Viento» que le cantó a sus amigos, que subraya su continua preocupación sobre cómo defender su reino:

Sopló un gran viento,
las nubes se elevaron en lo alto;
ahora que mi poder lo gobierna todo hasta los mares,
he regresado a mi vieja aldea;
¿dónde encontraré hombres valientes

para guardar las cuatro esquinas de mi tierra?[2]

A esta torva tonada podríamos añadir la pregunta de a quién podía nombrar como un digno sucesor. Oficialmente Gaodi fue sustituido por su hijo, Hui, que asumió la responsabilidad de completar las murallas de la nueva capital Han en Chang'an. Pero en realidad el poder estaba en manos de la esposa de Gaodi, Gaohou. Es más, Hui entregó voluntariamente las riendas a su madre, después de ver cómo había tratado a dos de sus enemigos: una antigua concubina de su esposo muerto y su hijo. Se cuenta que ordenó el envenenamiento del niño; la mujer fue tratada primero como una convicta: ordenó que le rapasen la cabeza y la obligasen a trabajos forzados. Al final decretó que a la pobre mujer le cortasen las extremidades, le sacasen los ojos y le cortasen las orejas, después de lo cual la tiraron a una letrina. Cuando llevaron a Hui para presenciar lo que su madre llamaba un «cerdo humano», se cuenta que cayó enfermo durante un año. Le dijo a su madre que él era incapaz de semejante crueldad, le entregó el poder y dedicó su vida al sexo y a la bebida.

En 192 a.C. Gaohou —también conocida como emperatriz viuda Lü— se vio obligada a enviar otra princesa llorosa como futura esposa de Maodun. Era comprensible que la princesa se sintiese acongojada por el destino que la esperaba: los informes que llegaban hablaban de un vida muy lejos de las comodidades exquisitas, los perfumes y las sedas de la corte Han, describiendo alojamientos abovedados con paredes de cuero y una dieta compuesta por carne de caballo y leche de yegua fermentada. Esto no era así por falta de seda: los Han la enviaban a los Xiongnu en grandes cantidades, junto con sus princesas. Pero parecía que los Xiongnu preferían vender este material a Occidente: de esta manera —gracias a las excelentes habilidades para el transporte de los nómadas de Asia central, y a las redes comerciales de Bactria y el Imperio seléucida— la seda acabó lle-

gando al Mediterráneo, donde se convertiría en los siglos siguientes en la importación desde Oriente más apreciada por los romanos.

La emperatriz viuda Lü evitó por muy poco el destino de casarse con el líder de los Xiongnu. Maodun —conociendo el poder detrás del trono Han y viendo que Gaohou era capaz de una violencia extraordinaria comparable a la suya— parece que envió por escrito una propuesta de compromiso entre él mismo y la anciana emperatriz. Su respuesta fue diplomática, agradeciéndole sus atenciones, pero recalcando su edad y el mal estado de su cabello y sus dientes.

Aunque Maodun no tuvo éxito en conseguir a la emperatriz, era imparable en sus campañas para aumentar el territorio de los Xiongnu, esta vez a expensas de otras tribus nómadas de la región. La extensión de los Xiongnu creció incesantemente bajo Maodun, hasta su muerte en 174 a.C. Solo dos años antes, según el historiador chino Sima Qian, Maodun informó al emperador Han (por entonces ya libre de la influencia de la emperatriz viuda Lü, que había muerto en 180) que:

> Todo el pueblo que vive empuñando el arco está ahora unido en una sola familia y toda la región al norte está en paz. Por eso quiero dejar mis armas, hacer que mis soldados descansen y dejar mis caballos en los pastos, y olvidar el asunto reciente [de saquear una vez más el Imperio Han] y restaurar el viejo pacto, que los pueblos de la frontera puedan tener la paz que disfrutaron en tiempos pasados, que los jóvenes puedan crecer hasta hacerse adultos, y que los viejos vivan sus vidas en seguridad, y generación tras generación, disfruten de la paz y las comodidades.[3]

Quizá podría parecer, por un breve instante, que con la creación de un Imperio Xiongnu más estable, la dinastía Han y los Xiongnu podrían vivir pacíficamente como vecinos. Pero el sueño de Maodun fue de corta duración. Su hijo, Jizhu, penetró regularmente en territorio Han y el emperador se vio obligado no solo a seguir enviándole una princesa Han, junto con sedas finas y otros bienes, para mantener el *statu quo*; sino también a

establecer guarniciones importantes a lo largo de la frontera del río Amarillo para evitar que los Xiongnu rompiesen totalmente su parte del acuerdo.

En 162 a.C. el emperador Han reconoció la división de soberanía y cultura que separaba los Xiongnu de los Han, al escribirle al gobernante de los Xiongnu que el pueblo al norte de la Gran Muralla —donde los hombres luchaban con arco y flechas— eran súbditos de los Xiongnu, mientras que el pueblo al sur de la misma —que vivían en casas y vestían sombreros y fajas— formaban parte de la dinastía Han. «Nosotros —imploraba el emperador a su homólogo Xiongnu— debemos ser como padres para todos ellos.»[4] Pero su propuesta cayó en oídos sordos.

Una de las tribus que Maodun había conseguido controlar en la década de 170 fueron los Yuezhi, situados al oeste de los Xiongnu. Como consecuencia, una gran parte de esta tribu, que ya se había empezado a trasladar hacia el oeste en respuesta a la expansión anterior de los Xiongnu, abandonaron su territorio y se dirigieron más hacia el oeste en busca de un nuevo hogar. A finales de la década de 160 habían ocupado el territorio de otra tribu, los Wu-sun. El hijo de Maodun, mientras rechazaba la propuesta del emperador Han, seguía hambriento de victorias para emular las de su padre y conseguir el muy necesario botín que pudiera redistribuir entre sus comandantes a cambio de su lealtad; y por eso, a finales de la década de 160 a.C., se alió con los Wu-sun para atacar a los Yuezhi. Se cuenta que mató al rey Yuezhi en batalla y que después siguió el ejemplo de su padre e hizo decapitar al rey para utilizar su cráneo como copa para beber.

Desorganizados, los Yuezhi huyeron más hacia el oeste e incluso los Wu-sun, que no se hacían ilusiones de lo que podían esperar de su alianza con los Xiongnu, abandonaron su territorio y se dirigieron hacia el sur. El éxodo de los Yuezhi no se de-

tendría hasta la década de 140, cuando se precipitó contra el umbral de Bactria, al norte del río Oxo, en la punta septentrional de Afganistán, y esto justo en el momento en que Roma confirmaba su dominio del Mediterráneo al arrasar finalmente hasta los cimientos las ciudades de Cartago y Corinto.

En 202 a.C., mientras Gaodi se convertía en el gobernante único e indiscutido de los Han en Oriente, Roma dio un paso monumental hacia la creación de su propio imperio mediterráneo. Lo hizo atacando al enemigo que había combatido durante los últimos dieciséis años dentro de las fronteras de su propia influencia: la patria de Cartago. Los años desde 210-209 a.C., cuando Aníbal había grabado un relato de sus acciones en el templo al sur de Italia, habían sido nefastos para la causa cartaginesa y en especial para Aníbal. En 207 a.C. su hermano Asdrúbal, que marchaba por tierra desde España para llevar refuerzos a Aníbal en Italia, fue atrapado y derrotado por dos ejércitos romanos, después de lo cual los romanos decapitaron a Asdrúbal y lanzaron la cabeza cortada al campamento de Aníbal. Al año siguiente, Aníbal no había combatido en absoluto. En 205 a.C. las últimas posesiones cartaginesas en España habían caído ante Roma, que procedió a firmar la paz con el aliado de Aníbal, Filipo V de Macedonia. Ese mismo año Cartago envió a Italia una última flota de treinta naves y 15 000 hombres para reforzar a Aníbal, pero desembarcaron a unas 600 millas al norte de la posición de Aníbal y sencillamente quedaron fuera de su alcance.

Aunque Roma seguía teniendo un enemigo en casa, las fuentes romanas sugieren que Aníbal le había confesado en privado a algunos amigos hacía ya mucho tiempo que no tenía esperanzas de capturar más territorio en Italia.[5] Es más, se decía que había reconocido «el destino de Cartago», que aparentemente

ya no se centraba en conseguir el tan ansiado dominio sobre Roma.[6] Sorprendentemente, a pesar de ser el hombre cuyo nombre durante años había provocado el miedo en el corazón de los romanos, ahora parecía como si Aníbal «ya no estuviera en Italia».[7]

En 204 a.C. el muy motivado Escipión llevó la lucha al patio trasero de Cartago, desembarcando sus hombres en África. Consiguió suficientes victorias en el interior para obligar al Senado cartaginés a llamar a casa al otro hermano de Aníbal, Magón, junto con sus fuerzas. Pero Magón murió de camino, de manera que los cartagineses no tuvieron más alternativa que llamar a Aníbal para que defendiese la ciudad. Pero, una vez más, parece que sus superiores cartagineses dejaron a Aníbal lamentablemente en la estacada porque no fueron capaces de enviar barcos suficientes al sur de Italia para que pudiera embarcar todas sus tropas. Aníbal se enfrentaba a una elección desesperada a partir de un menú de opciones desagradables: esperar la llegada de más barcos, algo que podía no ocurrir; construir él mismo los barcos, por mucho que tardase; o dejar atrás a un gran número de hombres y caballos y partir de inmediato.

Al final la decisión que tomó fue brutal. De hecho construyó más barcos, pero en las costas de Italia, mientras sus carpinteros y obreros corrían para construir barcos capaces de navegar, sus soldados levantaban otro tipo de estructuras: pilas de carne podrida. Se trataba de los restos de la mayoría de los 3000 caballos de élite que habían llevado fielmente a sus amos a la batalla; de los innumerables animales de carga que habían transportado sin descanso los suministros y el botín de las campañas de Aníbal; y unos 20 000 soldados asesinados, supuestamente procedentes de comunidades italianas rebeldes que se habían unido a Aníbal, viendo en él una ayuda contra el control romano, pero que se habían negado a abandonar su patria para se-

guir la lucha en África, pagando así el precio último por orden de su líder.[8] Quizá con dicha matanza Aníbal había aprendido la lección que más tarde destacaría Polibio: la desventaja de Cartago era que se apoyaba en tropas extranjeras, mientras que Roma confiaba en sus ciudadanos y en los aliados italianos más estrechos.

El Senado cartaginés era ahora presa del pánico: Escipión se acercaba cada vez más y al no vislumbrar ningún barco en el horizonte pidieron la paz, culpando de la guerra a Aníbal que, según le explicaron a Escipión, había actuado en contra de sus deseos. Como comenta Livio, «no ha sido el pueblo romano al que Aníbal derrotó en batalla tantas veces e hizo huir quién conquistó a Aníbal, sino la malicia y la envidia de los cartagineses».[9] Algunos plantean que poner la soga alrededor del cuello de Aníbal era otro ejemplo de la maldad política del alto mando cartaginés. Otros, más generosos, afirman que fue simplemente una táctica dilatoria para que Aníbal tuviera más tiempo de regresar a casa para defender Cartago. En cualquier caso, se estableció un acuerdo provisional en 203 a.C. por el cual Cartago abandonaría España e Italia y todas las islas entre España y África; entregaría la mayor parte de su flota; pagaría una gran multa; y abastecería de grano a Roma. En definitiva, se trataba de entregar todo lo que Aníbal y Amílcar habían intentado conseguir para Cartago.

Cuando se llegó a la versión final del acuerdo, Aníbal había conseguido llegar a las costas de su patria, desembarcando 100 millas al sudeste de Cartago en Leptis Minor (en la Libia actual). Solo podemos imaginar la extrañeza de su regreso. Había abandonado el norte de África con nueve años, y ahora estaba empezando los cuarenta. Había pasado toda su vida adulta expandiendo el poder y la influencia de un lugar en el que había pasado tan poco tiempo y cuyos líderes le habían ofrecido un apoyo inconstante, hasta el punto que lo habían apuñalado por

la espalda. Ahora, en la primavera de 202 a.C., quizá animados por las noticias del regreso de Aníbal al norte de África, los cartagineses en Cartago rompieron inesperadamente el acuerdo de paz con Roma al atacar algunos barcos de abastecimiento enemigos. Escipión respondió saqueando e incendiando poblaciones alrededor de Cartago. Desesperados, los cartagineses enviaron mensajeros a Aníbal para apremiarle a que atacase inmediatamente a Escipión. Se cuenta que Aníbal les respondió tajante que atacaría cuando estuviera preparado. A principios de otoño de 202 a.C. marchó hasta Zama, a cinco días de marcha de Cartago.

Escipión debía saber que una batalla entre Aníbal y él era inevitable, porque se había preparado muy bien. Quizá se trataba de la batalla que llevaba esperando toda su vida: una en la que no tenía que cumplir las órdenes de otros, de manera que tuvo que presenciar las matanzas en Ticino, Trebia y Cannae. Ahora Escipión estaba al mando y podía enfrentarse cara a cara con Aníbal. En Zama, Escipión formó 29 000 soldados de infantería y 6000 de caballería. Entre sus hombres podía contar no solo con soldados romanos que habían perdido a sus padres en la aplastante victoria de Aníbal en Cannae, sino incluso veteranos de Cannae. Estos soldados, avergonzados por su derrota, habían formado dos legiones y los habían enviado inmediatamente a luchar en Sicilia después de Cannae, con la prohibición de regresar a Italia hasta que hubiera terminado la guerra. Pocos habían querido unirse a ellos. Pero Escipión, que en aquella época estaba al mando de la provincia, se había dado cuenta del potencial y, como superviviente de Cannae, se había ganado su lealtad y confianza. Ahora, como veteranos endurecidos por el combate y desesperados por vengarse, las legiones de Cannae habían llegado a África al mando de Escipión para recuperar su reputación. No importaba demasiado que tuvieran una experiencia limitada de combatir en el clima cálido y

polvoriento, porque Aníbal no se encontraba en mejor situación puesto que nunca había luchado en el continente que lo vio nacer.

Lo que conocía Aníbal eran las dimensiones de las fuerzas de Escipión. Había enviado espías para reconocer el terreno, pero los habían capturado; sin embargo, Escipión en lugar de matarlos les acompañó a visitar su campamento y los devolvió a Aníbal con provisiones y una escolta. Se cuenta que Aníbal quedó tan intrigado por las acciones de Escipión, que pidió una reunión entre los dos. Dejando atrás a sus ejércitos, acompañados solo por unos pocos jinetes e intérpretes, Aníbal y Escipión se encontraron cara a cara. El hombre que había herido al padre de Escipión, había provocado la aniquilación de los ejércitos de Roma y había amenazado a la propia Roma estaba hablando con un hombre que, a los diecisiete años, había salvado a su padre en la batalla contra Aníbal, había sobrevivido a las victorias aplastantes de Aníbal y ahora tenía el futuro de ambos en sus manos.

Aníbal se quejó de la voluble Fortuna y aconsejó a Escipión que no tentase al destino. ¿Él mismo, Aníbal, no había sido en su momento dueño de Italia y ahora se encontraba aquí defendiendo su ciudad natal? Instó a Escipión a considerar una revisión de los términos de paz, que fueran menos onerosos que los que Cartago ya había aceptado y después roto. Escipión replicó con una regañina de maestro de escuela: después de que Cartago hubiera violado un acuerdo de paz, ¿cómo podía Roma considerar otro con términos menos gravosos? No, respondió Escipión. «O te pones a ti mismo y a tu país a nuestra merced o lucha y conquístanos»[10].

Al día siguiente, 19 de octubre de 202 a.C., Aníbal y Escipión libraron una batalla en la llanura polvorienta de Zama. Contra los 35 000 hombres de Escipión, Aníbal tenía 36 000 de infantería, 4000 de caballería y ochenta elefantes formados en el

frente. En sus filas también se encontraban endurecidos soldados veteranos, algunos de los cuales llevaban con él desde el inicio de su marcha desde España a través de los Alpes hasta entrar en Italia. Pero la mayoría de sus soldados se habían reclutado rápidamente entre las tribus norteafricanas que seguían leales a Cartago. Y los elefantes eran en su mayoría jóvenes y poco entrenados, llamados con la misma rapidez desde que regresó a África. Su olor colgaba por encima del campo de batalla, el suelo templaba con sus pisadas y sus bramidos, pero Escipión tenía un plan nuevo para enfrentarse a ellos. En las tropas formadas delante de estos animales enormes, había creado pasillos de manera que cuando cargasen —lo que solo podían hacer en línea recta— sus hombres simplemente abrían estos pasillos para dejar pasar a los elefantes. Al mismo tiempo, los trompeteros de Escipión se dejaron los pulmones tocando lo más fuerte que podían, de manera que desorientaron y desquiciaron a los animales, algunos de los cuales se dieron la vuelta y se precipitaron contras las tropas de Aníbal.

Bajo el calor del sol, la batalla prosiguió durante todo el día. Las caballerías cartaginesa y romana se enzarzaron, pero los cartagineses fueron muy pronto expulsados del campo de batalla y los romanos salieron en su persecución a caballo. Mientras tanto, Aníbal y Escipión enviaron a su infantería para que atacase en oleada tras oleada. Ninguno de los bandos pudo superar al otro. Cuando los desgraciados supervivientes de Cannae entraron en combate cuerpo a cuerpo con las tropas veteranas de Aníbal de la misma batalla, la amargura, la rabia y la frustración se esparcieron por el aire, haciéndose visibles en el salvajismo de la lucha, los gritos de los heridos y moribundos, y los chillidos de júbilo de los que derribaban a su enemigo. Polibio afirma que solo fue un golpe de suerte maravillosamente a tiempo lo que rompió el punto muerto sangriento. Bajo la luz declinante del día, la caballería romana, que había desaparecido

horas antes en la distancia brumosa persiguiendo a los cartagineses, regresó ahora al campo de batalla, justo a tiempo de aportar los hombres necesarios para rodear la última fila de la infantería cartaginesa.[11] Murieron muchos miles de cartagineses, muchos miles cayeron prisioneros y algunos consiguieron escapar, incluido Aníbal, que huyó a caballo y tuvo que cabalgar 120 millas a todo galope durante dos días para evadirse de sus perseguidores. Fue la última batalla terrestre que libró Aníbal y la primera que perdió.

A principios del año siguiente (mientras el gobernante Han Gaodi era capturado y retenido como rehén por el líder Xiongnu, Maodun), Aníbal regresó a Cartago para informar oficialmente al Senado cartaginés de que había perdido la batalla… y la guerra. Cartago se rindió a Roma. Como símbolo de su sumisión, Escipión condujo la flota de Cartago hacia la bahía y quemó las naves ante la vista de toda la ciudad. Cuando las llamas llegaron al cielo, la reputación de Escipión creció en igual medida en Roma. Era uno de los primeros generales romanos en la historia que recibió un nombre que tenía su origen en el escenario de su victoria más importante y crucial: «Escipión Africano».

Zama fue algo más que otra batalla entre cartagineses y romanos: estaba en juego la supremacía regional y la victoria de Roma le aseguró el dominio indiscutible sobre el Mediterráneo occidental y central y las costas que lo rodean. En las mismas fronteras de su influencia, Roma había fortalecido su reputación y su gobierno derrotando a su enemigo más decidido. Pero el Mediterráneo oriental seguía fuera de su alcance. Roma había acordado una paz con Filipo V de Macedonia en 205 a.C., a pesar de haber enviado tropas a Grecia, porque en última instancia no se podía permitir luchar en dos frentes mientras preparaba la invasión del norte de África. Ahora, por tres razones principales, la situación había cambiado.

La primera, y la más obvia, era que Roma se había librado del frente cartaginés y podía volver casi toda su atención hacia el este. No obstante, estaba obligada a tener un ojo en el patio trasero: Aníbal había estado recorriendo Italia durante la mayor parte de la última década, incitando en especial a las rebeldes tribus galas del norte de Italia para que se unieran a él. Con Aníbal fuera de escena, había muchas cuentas que ajustar y muchos rebeldes potenciales que volver a colocar firmemente bajo el yugo. En la primera década del nuevo siglo, 200-190 a.C., Roma iba a estar ocupada casi continuamente con los levantamientos galos en el norte de Italia, como lo había estado en la década de 220, que en aquel momento la había obligado a cerrar un acuerdo diplomático con condiciones desfavorables para la división de España con Asdrúbal.

La segunda razón era que Filipo había seguido, incluso tras su acuerdo de paz con Roma, haciendo valer su peso en Grecia y el Egeo. En particular, había regresado a la piratería para conseguir fondos, una política que no era muy apreciada por muchas de las islas-estado independientes del Egeo, como Rodas, que se dedicaban al comercio y los negocios.[12] Aprovechando sus ganancias en los corredores marítimos, Filipo había empezado en la primavera de 203 a.C. a construirse una flota nueva, después de quemar la anterior por temor a la proximidad de los romanos. Al año siguiente, mientras los romanos derrotaban finalmente a Aníbal, Filipo estaba muy ocupando atacando ciudades en el mar Negro y en las islas Cícladas, como Samos; y derrotando a la flota rodia. Pero ahora se estaba enfrentando a Atalo de Pérgamo, que en su momento fue aliado de Roma, y también a las ciudades de Caria en la costa de Asia Menor. Aunque Filipo estaba perdiendo tanto como ganaba, las dudas empezaron a anidar en la mente romana: a pesar de todas sus falsas arrancadas y fracasos, ¿este Filipo se podía convertir en

otro Aníbal? Si no lo combatían en Grecia, ¿tendrían que acabar luchando con él en Italia?

La tercera razón para la mirada de Roma hacia el este fue, no obstante, la que tenía más peso: la vuelta de Antíoco III, ahora Antíoco el Grande, a orillas del Mediterráneo. El rey del Imperio seléucida estaba en plena forma tras sus éxitos en Partia y Bactria. Su ejército se había reforzado con elefantes de combate, gracias a los acuerdos con el rey bactriano y los líderes indios. Su oponentes al trono estaban muertos o escondidos. Tras regresar a la costa occidental de su imperio, tenía cuentas que ajustar, la más obvia con Egipto. Pero aquí, de nuevo, Roma no podía quedarse quieta. Antíoco, a principios de la treintena, con muchas ganas de luchar y un imperio más grande y más fuerte que cualquier otro que se asomase al Mediterráneo, ¿realmente se iba a contentar con su esfera de influencia actual? ¿Qué iba a evitar que el Imperio seléucida se convirtiera en la próxima Cartago de Roma?

Del dominio del Mediterráneo

Roma no estaba sola en su vigilancia de la actividad seléucida. También la miraban muy de cerca los inquietos ministros que habían servido a Ptolomeo IV y ahora al rey-niño Ptolomeo V en Egipto. Y lo mismo hacía también Filipo V de Macedonia.

Filipo y Antíoco siempre habían mantenido algo así como una relación competitiva. En 223 Antíoco había subido al trono al final de la adolescencia, al igual que Filipo en 221. Habían crecido a lo largo de su veintena escuchando informes el uno del otro sobre sus luchas por el control de sus propios reinos. Ahora, en 203 a.C., los dos se encontraban a mitad o finales de la treintena. Este último había recibido el sobrenombre de Antíoco «el Grande» porque había asegurado su imperio y había llenado el tesoro para hacer honor a su nombre, mientras que Filipo seguía inmerso más o menos en los problemas con los

que había empezado en 221. Celos personales aparte, Antíoco y sus ambiciones futuras también eran ahora una amenaza real para Filipo y sus operaciones en el mar Negro y a lo largo de la costa de Asia Menor. Como consecuencia, en 203 y 202 a.C., Filipo, al mismo tiempo que causaba el caos en el Egeo, entró en negociaciones para una alianza con Egipto que tenía como finalidad contener a Antíoco, que se consolidaría con la boda entre el gobernante niño ptolemaico y una de las hijas de Filipo.

No obstante, Filipo estaba jugando con los dos bandos. En 201 a.C. un enviado de Rodas informó al Senado romano que Filipo no solo tenía un mal comportamiento en el Egeo, sino que Filipo y Antíoco también habían cerrado un pacto para dividirse entre ellos Egipto y sus territorios. Roma tenía que estar preocupada: sobre la amenaza para Italia que representaba Filipo; sobre el engrandecimiento potencial del imperio de Antíoco hacia Egipto; y sobre cuántas alianzas futuras Filipo-Egipto y Filipo-Antíoco podrían tener un impacto en Roma y el control que acababa de conseguir sobre el Mediterráneo central y occidental. Se trataba de un tipo nuevo de geopolítica, en la que enormes extensiones del Mediterráneo y de Asia quedaban atrapadas en una complicada red de alianzas, implicaciones y consecuencias. De hecho, Polibio remite explícitamente la decisión de Roma de volver a la guerra contra Filipo a la creciente *symploke* —«interconexión»— del mundo clásico.[13]

Mientras los estrategas romanos podían tener claro que otra guerra era inevitable y necesaria, la mayoría de los romanos creían lo contrario. El cónsul de 200 a.C. fue Publio Sulpicio Galba, que tenía una responsabilidad especial para los asuntos en el norte de Grecia. Convocó una asamblea del pueblo romano para votar una guerra contra Filipo. Pero a medida que los grupos de ciudadanos pasaban a través de las puertas de votación para dejar caer las piezas en los cestos, quedó cada vez

más claro algo sorprendente. Por un margen apabullante, quedó patente que la asamblea había ignorado el consejo del Senado y los deseos del cónsul: habían votado «no» a más conflictos, «agotados», como diría Livio, «por una guerra de larga duración y gran severidad, cansados de privaciones y peligros».[14]

Publio, presionado por un Senado disgustado por lo que percibía como falta de coraje, convocó una reunión informal en el Campo de Marte, delante de las murallas de Roma: un lugar dedicado al público, después de arrebatarle su posesión al último rey de Roma, el lugar donde no solo votaban los romanos, sino donde Roma entrenaba a sus soldados y sus generales eran recibidos en triunfo. Allí se reunió el pueblo de la ciudad cansado de guerras: «No en cinco meses, como cuando Aníbal partió de España, sino en cinco días después de hacerse a la mar desde Corinto, Filipo llegará a Italia —gritó Publio en advertencia—. Comparadlo al menos con Pirro [un comandante griego invasor de principios del siglo III a.C.]… Cuando Pirro atacó aplastó [a Italia] de un golpe y llegó como conquistador casi hasta las puertas de Roma».[15] Enardecidos por estas proclamas terribles, el pueblo consintió en volver a votar, momento en que, persuadidos de que la ofensiva iba a ser la mejor forma de defensa, votaron por la guerra inmediata, con la salvaguardia que ningún veterano de la campaña africana contra Aníbal debía ser obligado a luchar en Grecia contra su voluntad.

La maquinaria de la guerra se puso lentamente en acción. Se enviaron embajadores romanos para encontrar aliados entre las ligas y las islas-estado y ciudades-estado griegas, e inesperadamente se encontraron con Filipo en Atenas, aprovechando para plantearle un ultimátum: deja de causar problemas a los griegos o enfréntate a la ira de Roma. La respuesta de Filipo fue ignorarlos; la respuesta de Atenas fue abolir los honores que con anterioridad había concedido a Filipo V. Estos honores habían consistido en asociar a Filipo con las raíces del gobierno

democrático ateniense, tal como lo había planteado Clístenes en el siglo VI a.C.: sus tribus, en las que se dividían todos los ciudadanos, y que actuaban como unidades en las que el pueblo de Atenas votaba e iba a la guerra. Los días de gloria de la democracia ateniense hacía mucho que habían pasado, pero su legado cultural e histórico seguía siendo importante. Formar parte del tejido social, político y cultural de Atenas seguía siendo un gran honor y todo esto se había otorgado a Filipo al asociarlo con una tribu ateniense, pero ahora se le retiraba. En su lugar, los atenienses crearon una nueva tribu de ciudadanos de la ciudad, que recibió su nombre de Atalo, rey de Pérgamo, en su momento aliado de Roma y desde hacía tiempo una espina clavada en el costado de Filipo.[16]

Filipo, a su vez, continuó con su campaña en el norte de Grecia y en el mar Negro. El pueblo romano, enfadado por este desprecio a la autoridad de Roma, tenía ahora una razón de peso para la guerra. Se lanzó un nuevo ultimátum, exigiendo a Filipo que se sometiera a un tribunal por los daños que había ocasionado a Grecia o que luchara. Filipo fue un bravucón en su respuesta y aceptó el desafío romano. A mediados de septiembre de 200 a.C., Roma desembarcó 25 000 hombres en la costa occidental de Grecia.

Como cabeza de la Liga Helénica, Filipo se pasó gran parte de su vida luchando contra otras ligas que tenían sus bases de poder en el centro y el sur de Grecia, así como contra las ciudades-estado independientes que quedaban: Esparta y Atenas. En 217-215 a.C. había abandonado la guerra contra estos grupos anticipando que necesitaría todas sus energías para ayudar a Aníbal en su ataque contra Roma, pero había reanudado sus tácticas amenazadoras después de verse obligado a firmar la paz con Roma hacia 205 a.C. Ahora Roma estaba invadiendo Grecia para actuar como su protectora frente a Filipo. Lo que siguió fue un drama que alternó combates, diplomacia y ambi-

guos dobles juegos entre Roma, Filipo, las ligas y las ciudades independientes de Grecia, que llegaron a su culminación en 197 a.C.

Un día neblinoso en el centro de Grecia, el ejército romano, mientras intentaba localizar a las tropas de Filipo, lo encontró en las colinas de Cinoscéfalos (literalmente la «Cabeza del Perro») en Tesalia. Las escaramuzas entre las partidas de reconocimiento fueron creciendo en intensidad hasta convertirse en un combate de ambos ejércitos en y alrededor de las colinas. Con los romanos había tropas griegas de Creta, así como tropas y elefantes de los territorios recién conquistados en Numidia; pero esta vez no fueron decisivos los elefantes. Fue mucho más importante el estilo de lucha romano. Los soldados romanos estaban entrenados para luchar como una gran unidad, pero también como individuos, mientras que las fuerzas de Filipo siempre y solo luchaban como grupos unificados. En una llanura abierta la superioridad de las unidades de combate coordinadas era difícil de igualar, pero en el terreno quebrado y difícil de las laderas de las colinas de la Cabeza de Perro, el estilo de lucha más flexible de Roma sacó todo su partido.

Y así —mientras que en China, el estilo flexible y rapidísimo de Maodun no solo había permitido la captura de Gaodi, sino que había igualado su David con el Goliat Han— en Grecia el Goliat romano difundió ahora por todo el mundo Mediterráneo la superioridad de su estilo de lucha flexible. Hay que destacar que fue la primera vez que un ejército macedonio —de hecho, un ejército de cualquier parte de Grecia— había caído derrotado por los romanos en una batalla campal en suelo griego. Filipo, convenientemente humillado, pidió ahora la paz.

Sin embargo, los romanos se encontraron ahora con un delicado juego de equilibrios entre manos: ahora tenían que decidir cómo aumentar su influencia y fortalecer la estabilidad en la región, sin invertir grandes cantidades de hombres, que no se

podían permitir. Por un lado, los enemigos de Filipo en Grecia querían su venganza. Igualmente, Filipo había desafiado la autoridad romana, y cualquier debilidad romana en el futuro lo iba a animar —y en realidad al resto de Grecia— a ponerse al lado de otro de los grandes jugadores en la región, en especial Antíoco el Grande.

Por el otro lado, Roma no podía sencillamente matar a Filipo o apartarlo del poder, porque necesitaba un hombre fuerte en las fronteras septentrionales del mundo mediterráneo, de la misma manera que necesitaban un amortiguador fuerte en la costa meridional del Mediterráneo (que era en gran medida la razón por la que no habían destruido completamente Cartago, a pesar del llamamiento para que lo hicieran por parte de los senadores más grandilocuentes). Si una política indulgente tenía sus problemas, lo mismo ocurría indudablemente con el hecho de cortarle a alguien la nariz y escupirle en la cara. Roma se encontraba en la misma encrucijada de gobierno que había tenido que resolver Antíoco en su imperio asiático, una que le había llevado a un acuerdo que había permitido que el truculento Eutidemo de Bactria gobernase como un protector oriental fuerte del Imperio seléucida. Pero para Roma el tema era aún más complejo a causa de las voces que competían entre ellas dentro de Grecia.

En los Juegos Ístmicos de 197 a.C. —en medio de las competiciones atléticas, las fiestas y las ofrendas quemadas a los dioses— el general victorioso del ejército romano, Tito Flaminio, pronunció uno de los discursos más inesperados que se conservan de la Antigüedad. Los romanos habían llegado con el pretexto de liberar Grecia de Filipo de Macedonia. Pero nadie esperaba que cumplieran con su palabra, en especial si se tenía en cuenta su nueva posición como dueños del Mediterráneo central y occidental. A medida que los griegos de todo el Egeo se reunían en el minúsculo santuario de Istmia, cerca del canal de

Corinto, murmuraciones y rumores sobre lo que habían decidido los romanos recorrían la muchedumbre apelotonada alrededor de los templos y las estatuas.

Allí, Flaminio empezó hablando de libertad. Leyó una declaración del Senado de Roma de que todas las ciudades griegas en Europa y Asia iban a ser libres. Filipo V de Macedonia era ahora directamente responsable ante el Senado de Roma y pagaría reparaciones por sus crímenes. Las palabras finales del anuncio quedaron ahogadas por los vítores ensordecedores que estallaron en la masa reunida, tanto que un heraldo se vio obligado a recorrer la multitud para repetir la declaración para los que no la habían escuchado, para los que quizá creyeron que lo habían soñado y para los que solo la querían volver a escuchar. Los vítores eran tan fuertes que se cuenta que los cuervos cayeron muertos del cielo, aterrorizados por el tumulto.[17] Ese día nadie prestó atención a los atletas, y Tito Flaminio casi fue destrozado por la muchedumbre entusiasmada que le quería estrechar la mano y ofrecerle su agradecimiento más efusivo. En ese día embriagador en 197 a.C., parece que nadie se dio cuenta de la profunda ironía que se iba a plantear con el paso del tiempo: ahora Roma no solo garantizaba sino que también dictaba la libertad griega. A finales de la década de 190 depondrá al hombre que había sido el gobernante de Esparta desde 207 a.C., llamándolo tirano opresor de la libertad en lugar de su rey.

Después de esta intervención inmensamente popular en los Juegos Ístmicos, el equipo de embajadores romanos mantuvo otra reunión: esta vez con representantes de Antíoco el Grande. Desde que el rey seléucida había regresado a Babilonia y había vuelto a la geopolítica mediterránea en 205 a.C., Roma lo había tratado con cortesía y cordialidad. Habían escuchado las advertencias que les habían traído los embajadores rodios para que estuvieran atentos a los planes expansionistas de Antíoco. Habían atendido súplicas de ayuda de la corte egipcia. Pero fue-

ran cuales fuesen las preocupaciones que albergaran, hasta ahora Roma había tenido suficiente con contentarlo, gracias a Aníbal y Filipo. Habían contemplado desde lejos los movimientos de Antíoco sin grandes objeciones, incluso se habían reunido con él en 198 a.C. para renovar las declaraciones habituales de amistad.

Esto era así a pesar de una expansión territorial extremadamente activa por parte de Antíoco. En 203 a.C. había reconquistado una serie de ciudades en Asia Menor que en uno u otro momento habían caído fuera del control del Imperio seléucida. Al año siguiente, tras firmar un acuerdo con Filipo para repartirse Egipto, inició la quinta guerra entre Egipto y los seléucidas sobre el disputado territorio de Coele-Siria, que seguía en manos egipcias tras el fracaso de Antíoco al no derrotar a Ptolomeo IV en la batalla de Rafia en 217 a.C. La mayor parte de las poblaciones en esta región tan asolada por la guerra se entregaron ahora a Antíoco sin resistencia, pero una resistió: la ciudad fortificada de Gaza, a solo 33 kilómetros del campo de batalla de Rafia, donde Antíoco había sufrido su única derrota realmente humillante. El líder endurecido en el combate no iba a cometer dos veces el mismo error. Esta era la ciudad que había resistido contra Alejandro Magno durante más de cinco meses cuando la asedió como el premio final antes de su invasión de Egipto. Ahora Antíoco el Grande había llegado al mismo punto. Polibio destaca a los habitantes de la ciudad de Gaza por su valor, decisión e ingenio al resistir frente al poderoso ejército de Antíoco.[18] Pero en otoño de 201 a.C., Gaza había caído.

Ese diciembre —mientras que Roma arrebataba su gloria a Cartago, mientras Filipo hacía resonar el sable en el Egeo y se filtró que estaba llegando a un pacto con Antíoco sobre la futura división del país entre ellos— Egipto se dejó llevar por el pánico. Estaba desgarrada por la revolución; su exgobernante bo-

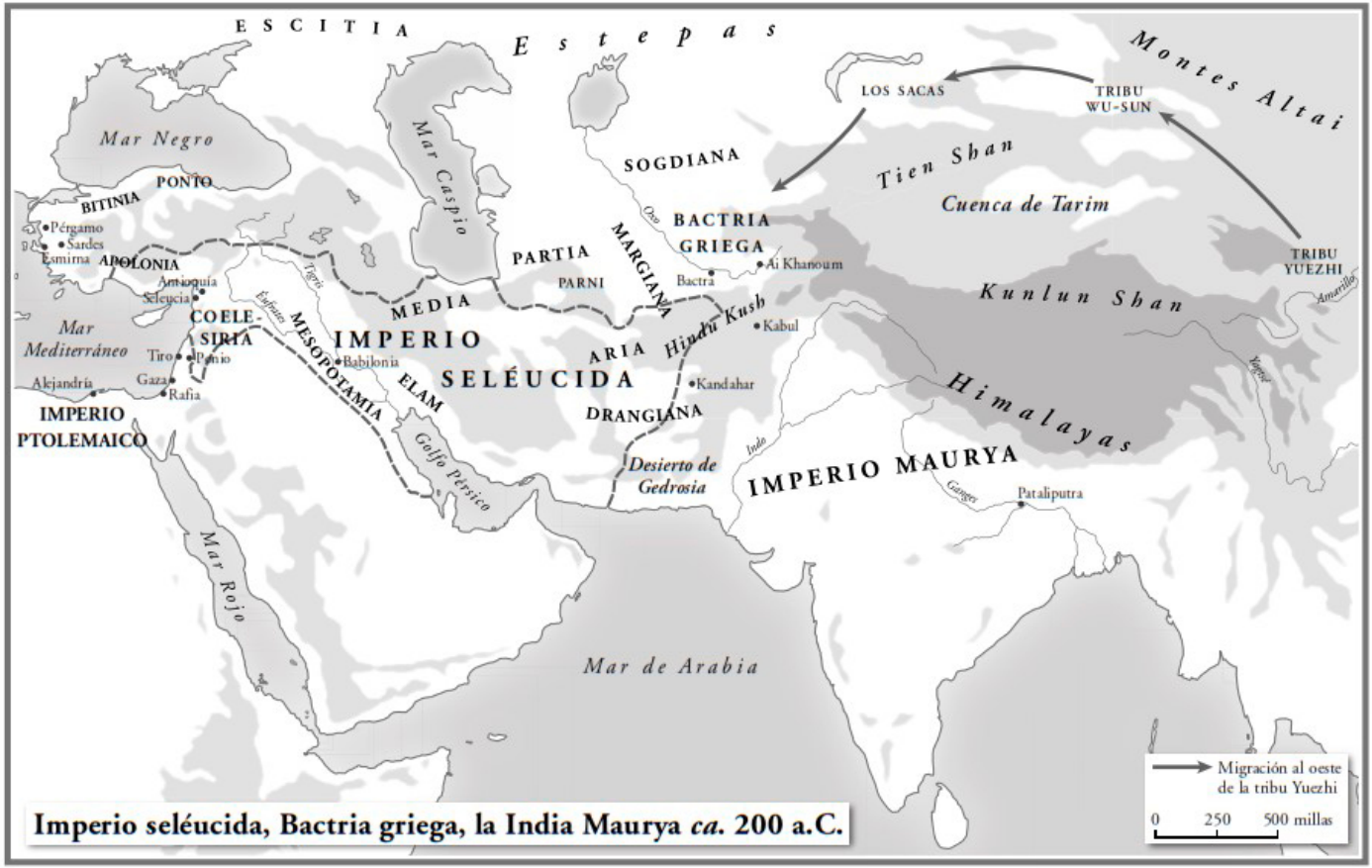
rracho estaba muerto; y la edad de su nuevo gobernante ni siquiera había llegado a los dos dígitos. Filipo había traicionado a Egipto al negociar con Antíoco, y ahora Antíoco —que había recuperado todos los territorios en disputa que Egipto había retenido durante tanto tiempo— estaba dispuesto a entrar en Egipto. Se envió una delegación desde Alejandría a Roma para asegurarse de que los romanos supieran que el destino de Egipto pendía de un hilo. La respuesta de Roma fue, en el mejor de los casos, tibia. En el marco de la misión en Grecia, era posible que hubieran encargado a un oficial romano veterano el papel de tutor del niño Ptolomeo V: no era exactamente la respuesta que esperaban los egipcios.[19]

Aun así, Egipto consiguió levantar una defensa que realizó con éxito un contraataque en 200 a.C., obligando a Antíoco a reconquistar partes del territorio que había atravesado el año anterior. Como consecuencia, en el mismo año que Roma llevó de vuelta sus fuerzas a Grecia, Antíoco se disponía a librar una batalla contra los egipcios en Panio a los pies de los Altos del Golán. A su lado se encontraba su hijo mayor, también llamado Antíoco. De veinte años, el joven Antíoco demostró que era una esquirla de la vieja roca al dirigir la caballería, que resultó decisiva en la batalla, derrotando a su homóloga egipcia y volviéndose después contra la infantería egipcia en un movimiento en pinza con las tropas dirigidas por Antíoco el Grande, que se debió sentir totalmente reforzado en su autoridad por la valentía de su hijo en el campo de batalla.

Egipto quedaba abierto para la conquista. Al igual que la costa septentrional de Asia Menor, con Filipo metido en una guerra con Roma y todos los ojos centrados en el centro de Grecia: una mezcla de ciudades griegas independientes controladas o conquistadas por Filipo (mientras se abría camino por el Egeo aterrorizando y pirateando) y reinos pequeños pero ricos, incluido los atálidas en Pérgamo, uno de los estados desgajados

que en su momento formaron parte del Imperio seléucida, ahora aliados de Roma y honrados por Atenas.

En 199-198 a.C. Antíoco se volvió hacia el norte y avanzó con sus fuerzas a través de Asia Menor hasta que llegó al Helesponto, el estrecho canal de agua —en lo que en la actualidad es el noroeste de Turquía— que separa Europa del continente asiático. En esta barrera simbólica se detuvo en su época el enorme ejército del rey persa Jerjes mientras se preparaba para dirigirlo hacia Grecia en la desgraciada invasión de principios del siglo V a.C. Ahora, poco menos de 300 años después, Antíoco, Gran Rey del Imperio seléucida, reunía a sus propias tropas en vísperas de una decisión trascendental. Alejandro Magno había establecido un imperio que agrupaba a Europa y Asia. ¿Sería posible que Antíoco consiguiera algo comparable empezando por el otro extremo?



Imperio seléucida, Bactria griega, la India Maurya *ca.* 200 a.C.

Roma era consciente del repentino cambio de atención de Antíoco. Las ciudades que había atacado de camino hacia el norte, como Esmirna, habían recibido el consejo de enviar una petición directa a Roma. Algunos creían que Antíoco acudía en ayuda de Filipo; otros que intentaba garantizar el dominio seléucida sobre la mayor parte de Asia que le fuera posible, pero que no se atrevería a pasar a Europa. En cualquier caso, el Senado romano estaba alarmado, en gran medida porque su hombre sobre el terreno en Grecia acababa de ofrecer una garantía romana de libertad no solo a las ciudades de la propia Grecia, sino también a las ciudades griegas en la costa de Asia Menor: ciudades que se encontraban ahora bajo la influencia de Antíoco el Grande.

Con los vítores por la libertad griega que sin duda seguían resonando en sus oídos, Flaminio y los comisionados romanos se reunieron con los representantes de Antíoco. El mensaje romano era claro: Antíoco debía liberar cualquier ciudad que hubiera conquistado y que había pertenecido a Filipo o a los ptolomeos; y no atravesaría el Helesponto para entrar en Grecia. El problema era que Antíoco ya se encontraba en el proceso de cruzar hacia Europa.

En 196 a.C. había desembarcado en el Quersoneso: la moderna península de Gallipoli, el dedo de tierra europea que baja hasta el mar Egeo, ayudando a formar el estrecho canal del Helesponto antes de ensancharse en el mar de Mármara. Después Antíoco se había trasladado con sus hombres hasta Lisimaquia (destruida el año anterior durante la guerra romana contra Filipo), donde empezó rápidamente a restaurar la ciudad y a reunir los restos de la población para que pudiera actuar como base para sus operaciones en Europa. (Esta era la misma ciudad que, irónicamente, uno de sus ancestros había señalado, desdeñosamente, como una de las que operaban bajo una constitución democrática totalmente directa).

Finalmente, durante la reunión con el Gran Rey en Lisimaquia en octubre de 196 a.C., los embajadores romanos fueron cordiales al principio: en sus reuniones informales la conversación fluyó con facilidad. Sin embargo, en su audiencia oficial, según Polibio, la delegación romana decidió ser brusca, presentando las exigencias de Roma, afirmando que las ciudades en Asia Menor que habían pertenecido a Filipo las había ganado Roma con la guerra y preguntando, con toda claridad, qué era exactamente lo que el rey seléucida estaba haciendo en Europa. «Porque si no era con la intención de atacar a los romanos, no quedaba ninguna explicación que pudiera aceptar cualquier persona razonable.» Con estas palabras, según cuenta Polibio, los romanos dejaron de hablar.[20]

En el silencio tenso que siguió, el astuto Antíoco respondió con una mezcla delicada de palabrería diplomática, bravatas y franqueza. Los romanos no se debían preocupar por Egipto, afirmó, porque estaba a punto de sancionar un matrimonio entre el joven gobernante ptolemaico y su hija, forjando una alianza equitativa entre los reinos. En cuanto a la entrada en Europa y la reconstrucción de Lisimaquia, no estaba conquistando nuevos territorios, sino reclamando los que habían ganado sus ancestros. Y en cuanto a la exigencia romana de dictaminar sobre los asuntos a lo largo de la costa de Asia Menor: «no entendía mediante qué derecho los romanos le planteaban una controversia sobre las ciudades en Asia. Eran las últimas personas en el mundo que podían presentar semejante pretensión. Se deberían abstener completamente de interferir en los asuntos de Asia, teniendo en cuenta que él nunca se ha inmiscuido en lo más mínimo en los de Italia».[21] Cualquier ciudad que quisiera ser libre, prosiguió Antíoco, obtendría su autonomía por su gracia, no por la de Roma.

La conferencia se disolvió, con los romanos retirándose para lamerse las heridas. Ahora quedaban claros delante de ellos y

de Antíoco los límites de sus mundos respectivos: Grecia y el Mediterráneo occidental eran asunto de Roma, mientras que Asia, Egipto y un poquito de Europa eran asunto de Antíoco y de su futuro yerno Ptolomeo V. ¿Roma y Antíoco serían capaces de convivir, como Gaodi y Maodun habían conseguido que fueran vecinos las dinastías Han y Xiongnu? ¿O uno o el otro, o los dos, iban a decidir que este mapa de esferas de influencia que habían dibujado sencillamente no era satisfactorio?

Como Ptolomeo solo tenía trece años, la boda se retrasó durante dos años, después de lo cual el muchacho se casó con Cleopatra, la hija de diez años de Antíoco. Mientras que este matrimonio infantil fue impuesto a un Egipto derrotado, parece ser que les permitieron elegir la localidad, lo que hicieron con un guiño a la historia: se trataba de Rafia, el lugar de la victoria ptolemaica sobre Antíoco en una batalla librada más de veinte años antes. Esta no fue la única boda a la que tuvo que asistir Antíoco durante esta época: también casó a su hijo y co-rey, Antíoco del Joven, con su hija Laodice. Fue la primera vez que un seléucida se casaba con su propia hermana, aunque era una práctica establecida desde hacía mucho tiempo en la corte egipcia. Se dice incluso que Antíoco el Grande ofreció a otra de sus hijas al rey Eumenes II de Pérgamo, para fortalecer una alianza con este reino independiente en Asia Menor, pero el ofrecimiento fue rechazado. No obstante, entre tantas festividades nupciales, anunciaron a Antíoco de la presencia de un visitante famoso en su reino: nada menos que Aníbal.

Escipión Africano había quemado la flota cartaginesa y había impuesto unos términos de paz muy duros a la ciudad, pero no había exigido que los cartagineses entregasen a Aníbal. Entre 201 y 197 a.C. Aníbal había estado experimentando la vida en Cartago por primera vez desde que tenía nueve años y descubrió que no le gustaba. Según Livio, pasaba el tiempo trabajando duro para introducir reformas legales y para mejorar las

finanzas de la ciudad después de los efectos debilitantes de más de quince años de guerra y el precio de la paz con Roma. Por el contrario, sus enemigos en Cartago —la mayoría de los cuales estaban de alguna manera conectados con la familia del gran adversario de Amílcar, Hannón el Grande— pasaron el tiempo escribiendo concertadamente a Roma con historias inventadas sobre cómo Aníbal estaba coaligado con sus enemigos.[22] Escipión Africano —exhibiendo la autoridad de un hombre que había parlamentado con Aníbal y lo había derrotado en batalla— defendió la reputación de su antiguo adversario en el Senado. Aun así, los romanos enviaron una embajada a Cartago para investigar los hechos, lo que formaba parte de una iniciativa diplomática para mantener el control sobre la ciudad sin la necesidad de gobernarla explícitamente.

Sin esperar el resultado de la investigación, desesperado por la actitud de su ciudad natal, Aníbal huyó de Cartago con su estilo característico. Fingiendo que salía a dar un paseo a caballo, en su lugar cabalgó durante la noche hacia una propiedad en la costa, donde embarcó hacia un pequeño archipiélago de islas frente a la costa cartaginesa. Reconocido por unos mercaderes, los invitó a cenar, los emborrachó y, mientras dormían, huyó en la oscuridad hacia el este a lo largo de la costa del norte de África, llegando finalmente a la ciudad de Tiro, el hogar ancestral del pueblo cartaginés. Aquí se le dio la bienvenida «como un hombre distinguido con todo tipo de honores».[23] En cambio, cuando Cartago descubrió que había desaparecido, Aníbal fue declarado enemigo del estado y su casa fue quemada hasta los cimientos.

Desde Tiro, Aníbal viajó hacia el norte a lo largo de la costa mediterránea, penetrando en el territorio del Imperio seléucida. En Antioquía se encontró con Antíoco el Joven y en 195 a.C., mientras avanzaba los planes para la boda con Laodice, Aníbal se trasladó a la resplandeciente ciudad de Éfeso, donde

conoció a Antíoco el Grande en persona. Aníbal ofreció sus servicios como consejero del rey en sus tratos con Roma y —si podemos creer a Livio— propuso un plan grandioso mediante el cual Antíoco y él podrían tomar Roma juntos.[24] Fue a Antíoco al que Aníbal explicó la historia del juramente que le tomó su padre justo antes de abandonar Cartago cuando era un niño: no ser nunca amigo de Roma.[25] Había nacido una nueva asociación que abarcaba todo el Mediterráneo.

Mientras Antíoco y Aníbal conspiraban en Asia, parece que Roma había dejado de prestar atención a Grecia para concentrarse en la defensa y el control de sus territorios patrios en Italia: al menos en los galos y ligurios rebeldes del norte en el valle del Po y sus alrededores. En 194 a.C. no había ningún soldado romano estacionado al este del mar Adriático: Roma había garantizado la libertad griega, había lanzado un disparo de advertencia sobre la proa de Antíoco, mantenía un ojo atento en la política en Cartago, pero físicamente contrajo sus tentáculos militares. Esto se debía en parte, por supuesto, a la necesidad de enfrentarse a las amenazas en Italia. Pero también formaba parte de un esquema mucho más amplio en el que Cartago, que no había sido destruida por completo, podía actuar como baluarte autosostenido de la influencia romana en la costa africana, sin que Roma tuviera la necesidad de comprometer a un gran número de sus propias tropas. Dicho esto, es muy posible que Roma temiese que aún no estaba preparada para comprometerse en una guerra a gran escala en el Mediterráneo oriental, y es posible que sintiera reticencias a tener las manos irremediablemente comprometidas en la fragmentación política de Grecia y Asia Menor. También es posible que tuviera la esperanza de que Antíoco hubiera escuchado la advertencia y que la línea divisoria entre sus mundos tuviera un trazado definitivo.

Al mismo tiempo Roma estaba contando los grandes beneficios de la guerra, no solo de las multas extraídas de Cartago,

sino también de Filipo V de Macedonia. Cuando Flaminio, casi aplastado por la gratitud en los Juegos Ístmicos, celebraba su triunfo militar sobre Filipo en Roma, su procesión a través de las calles estuvo acompañada de una muestra muy amplia del botín griego: estatuas de mármol y armas de todo tipo, casi 50 000 libras de plata en bruto, escudos de plata, 114 coronas de oro, casi 4000 libras de oro y casi 100 000 de diferentes denominaciones. También se encontraba el hijo de Filipo, Demetrio, entregado como rehén para garantizar la paz en Grecia. Pero esta paz quedó rota cuando Antíoco, quizá presionado por Aníbal, invadió Tracia.[26]

En 194 a.C. Antíoco rodeó la punta del mar Egeo desde su base en el Quersoneso para penetrar en territorio tracio, violando así la línea de delimitación marcada en la decepcionante conferencia con los embajadores romanos en Lisimaquia. En respuesta, Roma reafirmó su postura ante los representantes de Antíoco: abandonar Europa o enfrentarse a la perspectiva de una guerra. Al año siguiente el Senado (en otro ejemplo del despliegue cuidadoso de Roma de su autoridad en esta parte del Mediterráneo) envió una comisión a Grecia y Asia Menor para valorar el estado de ánimo de las figuras dirigentes en la región. Se entrevistaron con el rey Eumenes II de Pérgamo (que les dijo que le declarasen la guerra a Antíoco); se vieron con Aníbal (aunque no sabemos qué consejo les dio); e incluso se reunieron con Antíoco, que llegaba directamente de la boda de su hija en Rafia y la declaración de su esposa como diosa. Lo que nadie podía determinar era el objetivo último de Antíoco. ¿Estaba sacudiendo al perro dormido de Roma para ver cuál era el límite de su tolerancia? ¿O estaba comprometido con algo mucho más grande, incluso con la destrucción de Roma?

En medio de este punto muerto entre las grandes potencias del Mediterráneo antiguo, la pequeña y bastante insignificante Liga Etolia de la Grecia central vio una oportunidad para con-

seguir algunas ventajas incitando al conflicto. A Antíoco, la Liga le susurró lo mucho que odiaba Grecia el yugo del control romano y deseaba ser libre (a pesar de que su libertad ya estaba, técnicamente, garantizada por Roma). En 192 a.C. Roma se asustó cuando proliferaron los rumores de que Antíoco, aconsejado por Aníbal, ya se encontraba en Etolia, preparado para navegar hasta Sicilia. Los oficiales militares romanos, que habían sido enviados para consolidar las ganancias de Roma en España, fueron rápidamente redesplegados en el Mediterráneo para dirigir las operaciones en Grecia. Flaminio, que seguía contando las monedas de oro de su última guerra en suelo griego, fue reenviado para mantener la paz. Pero sus esfuerzos no pudieron impedir que los etolios presentaran una petición oficial para que Antíoco «liberase Grecia y arbitrase entre ellos y Roma».[27] Parecía que la diplomacia romana de guante blanco había fracasado para mantener a los griegos bajo control.

La respuesta de Antíoco ese otoño fue realizar un sacrificio en la ciudad de Ilión, la antigua Troya, que seguía bajo control seléucida, a pesar del interés histórico y la preocupación de Roma por su ciudad ancestral. Antes de embarcarse hacia Grecia con un ejército de 10 000 soldados, 500 caballos y seis elefantes, Antíoco quería asegurarse de que su misión estaba siguiendo los pasos de campañas militares gloriosas que lo habían precedido. Los historiadores se han preguntado con frecuencia qué pasaba por la cabeza de Antíoco cuando emprendió el viaje hacia Grecia. ¿Aníbal había sido tan decisivo al animar a Antíoco a que se enfrentase a su antiguo enemigo juramentado? ¿O Antíoco creía realmente a la Liga Etolia cuando le dijo que los griegos le darían la bienvenida y se levantarían para expulsar a los romanos y la influencia romana (lo mismo que Aníbal le había explicado a sus hombres que los galos y las tribus galas en el norte de Italia se convertirían en firmes aliados de los cartagineses cuando invadiesen Italia)? Está claro que los etolios fue-

ron increíblemente insistentes para convencer a Antíoco de que sería visto como un liberador, llegando hasta el punto de tomar una población y después informarle de que se había rebelado espontáneamente contra los romanos, al recibir la noticia de su llegada.

Resulta discutible si Antíoco tenía un plan claro, o incluso si tenía una idea clara de en qué podía consistir un ataque contra Roma. No parece que tuviera ninguna prisa para liberar a los griegos de su «déspota». Según Polibio, pasó el invierno en Grecia, de fiesta en Calcis e incluso casándose con una joven griega, a pesar de su edad avanzada y de la amplia pléyade de hijos e hijas.[28] Ni siquiera parece que su espíritu se viera afectado por una conversación que mantuvo con Aníbal, de la que informa posteriormente el autor y gramático romano Aulo Gelio. Al mostrar a Aníbal todas las tropas reunidas para entrar en Grecia, Antíoco le preguntó al distinguido general si serían suficientes para combatir las fuerzas de la república de Roma. Se explica que Aníbal respondió: «Creo que serán suficientes, más que suficientes para los romanos, a pesar de que son muy codiciosos».[29] Roma, después de declarar la guerra a Antíoco en noviembre de 192 a.C., realizó preparativos a lo largo del invierno para mostrar a Antíoco hasta dónde llegaba su codicia.

La temporada de campañas de 191 a.C. presenció cómo todos los potentados vivos que habían definido la historia del Mediterráneo y de la parte occidental de Asia central durante los últimos treinta años perseguían ahora sus designios en Grecia. Lo que había empezado como una serie de conflictos en muchos frentes, extendidos sobre enormes distancias geográficas, se había concentrado en un punto caliente tumultuoso y en ebullición, dispuesto para detonar hacia fuera. Los romanos marcharon hacia Grecia para expulsar a Antíoco el Grande: no solo para restablecer la «libertad» griega y reafirmar su autoridad sobre la región, sino para destruir la única potencia super-

viviente que podía desafiar su autoridad sobre todo el Mediterráneo. Antíoco marchó hacia Grecia quizá creyéndose un liberador al principio de su siguiente gran paso conquistador hacia el Mediterráneo occidental, posiblemente inseguro de saber exactamente en qué se estaba metiendo. Aníbal, como consejero militar, se encontraba al lado de Antíoco, contemplando otro enfrentamiento con su antiguo enemigo. Y Filipo V de Macedonia —en su momento aliado de Aníbal, después de Antíoco, y ya derrotado por los romanos— estaba en medio de todos ellos. Lo que Filipo decidiera hacer a continuación iba a ser crucial.

Aníbal aconsejó a Antíoco que recuperase a Filipo como aliado o que lo neutralizase lo antes posible. Desgraciadamente, Antíoco pisoteó toda la sensibilidad política de Filipo con la gracia de uno de sus elefantes. Decidió apoyar a otro Filipo: el Filipo de la ciudad de Megalópolis, un pretendiente al trono de Macedonia y una espina clavada en el costado de Filipo V. Peor aún, Antíoco ordenó a Filipo de Megalópolis que acudiese al campo de batalla de Cinoscéfalos, el lugar de la derrota de Filipo V a manos de los romanos en 197 a.C. Los huesos blancos y roídos de sus guerreros caídas yacían en el terreno escarpado de las colinas desde hacía seis años, sin enterrar por decreto romano, maltratados por el sol caliente y el viento frío, alimento para las aves de presa y los animales de la parte septentrional del centro de Grecia. En lo que Antíoco esperaba que fuera un gran gesto de la liberación que iba a proporcionar, envió a Filipo de Megalópolis a enterrar los esqueletos. Mientras sus hombres se dedicaban a la escalofriante tarea de enterrar los cráneos y los huesos, el presunto gesto para la unidad de Grecia de Antíoco aparentemente enojó tanto a Filipo de Macedonia —probablemente porque Filipo vio en él la intención de Antíoco de asumir el poder y terminar con el gobierno de Filipo— que salió corriendo para encontrarse con la misma gente que había

matado a sus hombres: los romanos. Quizá fue un caso de más vale malo conocido que bueno por conocer. Durante el resto de su vida Filipo siguió al mando de Macedonia como aliado romano, tratado con honor y respeto.

Después de esta metedura de pata, Antíoco llevó a sus hombres hasta las Termópilas. Este estrecho desfiladero, que permitía el paso desde el norte de Grecia hacia el centro y el sur, ya había sido escenario de momentos de enorme importancia política y militar en la historia mediterránea. Las Termópilas fue donde 300 espartanos resistieron la invasión persa en 480 a.C.; donde los galos invasores habían sido aplastados en el siglo III a.C.; y donde ahora Antíoco, que invadía Grecia para proteger la libertad griega de los invasores romanos, formó a sus tropas para enfrentarse a los romanos que llegaban, según su versión, para afirmar también su derecho a asegurar la libertad de los griegos y a empujar a Antíoco de vuelta a su propia esfera de influencia.

Antíoco conocía su historia: envió hombres a proteger el paso de montaña oculto que rodeaba las «Puertas Calientes» (que es la traducción literal del nombre Termópilas) y evitar el tipo de maniobra envolvente que había aniquilado a los heroicos espartanos casi 300 años antes. Pero esta vez no se iba a producir una resistencia heroica por parte de Antíoco y sus hombres. Las fuentes antiguas afirman que Antíoco huyó hacia el norte con solo 500 supervivientes, su ejército diezmado, y poco después abandonó Grecia camino de Éfeso con su novia griega.[30] La confrontación decisiva por el dominio del Mediterráneo no había resonado con un clamor sino con un gemido. A pesar de eso sus consecuencias fueron impresionantes. Roma era ahora la mayor potencia en todo el Mediterráneo y esta victoria fácil sobre Antíoco el Grande parece que calmó cualquier duda que Roma pudiera albergar para enfrentarse al imperio de Antíoco,

e incluso inflamó sus deseos de proyectar su influencia más al este: hacia Asia.

El 18 de marzo de 190 a.C., Lucio Cornelio Escipión cruzó con el ejército de Roma del sur de Italia al norte de Grecia, para empezar al larga marcha hacia Asia. A su lado, como consejero y general, se encontraba su hermano, Publio Cornelio Escipión Africano, héroe de la batalla de Zama. Filipo V de Macedonia, al que habían devuelto a su hijo, que estaba retenido como rehén en Roma, en agradecimiento por su apoyo contra Antíoco, estableció ahora una fuerte amistad con Escipión Africano, que ambos hombres mantuvieron a través de la correspondencia durante el resto de sus vidas. Pero Asia esperaba y en agosto el mar Egeo se encontraba totalmente bajo el control de Roma y sus aliados, después de que Aníbal —que ahora estaba al mando de la flota de Antíoco— perdiera a los rodios, que se habían unido a la guerra del lado de Roma.

Las fuerzas de Roma penetraron en territorio seléucida cuando la temporada de campaña estaba llegando a su fin. Antíoco había atrincherado a sus hombres para que guardasen la ruta hacia Sardes y la base naval de Éfeso. En Magnesia del Sípilo —una ciudad a unos 65 kilómetros al noreste de la Esmirna actual, situada a los pies del monte Sípilo junto al río Hermo — las fuerzas de Roma y de Antíoco libraron una batalla. Se cree que los ejércitos eran de tamaño similar, aunque el de Antíoco estaba compuesto por muchos más tipos de guerreros, procedentes de la enorme amplitud de su vasto y diverso imperio. Ambos bandos disponían de elefantes, y los romanos estaban ahora muy acostumbrados tanto a utilizar como a combatir a estos enormes animales. Lanzaban jabalinas hacia los ojos de los elefantes, provocando dolor y confusión en los animales, de manera que se volvían y pisoteaban a sus propias tropas.

Antíoco —un hombre que había pasado toda su vida adulta en campañas militares— ocupó una vez más la posición heroica para dirigir su ala de caballería y pasó a través de las líneas romanas y casi llega a su campamento. Pero, una vez más, como había pasado en Rafia, había olvidado su papel como comandante supremo estratégico. Cuando regresó al centro de la acción, los romanos habían roto su otro flanco y pudo hacer muy poco para evitar el saqueo de su campamento.

Livio recoge la cifra fantástica de 53 000 muertos en el ejército de Antíoco y solo 394 en el de Roma.[31] Sea cual sea la precisión de estos números, la victoria de Roma fue absoluta. Antíoco se vio obligado a aceptar un tratado de paz en el que abandonaba el control que había conseguido tras muchos esfuerzos sobre la costa de Asia y todas las tierras al oeste de los montes Tauro. Roma tomaba posesión de los antiguos territorios de Antíoco y entregaba muchos de ellos (como «regalos de Roma») a su aliados: consumados gestos diplomáticos para mantener tranquila a Grecia y el Mediterráneo oriental.[32] Además, Antíoco tuvo que pagar una gran multa. Se le permitió que conservase el trono y el resto de su imperio asiático, lo que se había convertido en una medida romana tradicional porque ¿de qué otra manera podía conseguir Roma que la frontera oriental del Mediterráneo estuviera bien guardada? Pero el hecho de haber desafiado con éxito la autoridad de Antíoco en el Mediterráneo (como le había ocurrido a él y a sus ancestros tantas veces en el pasado) desencadenó una reacción en cadena de rebeliones a lo largo de las enormes llanuras del reino que tanto le había costado recuperar.

Partia —en el extremo oriental del Imperio seléucida, que hacía muy poco que había vuelto al redil por la fuerza— se rebeló de nuevo. En Bactria, Demetrio, hijo del difunto Eutidemo (los dos habían demostrado una revitalización de sus ambiciones desde el momento en que Antíoco se dirigió hacia el oeste

en 202 a.C.), extendió ahora el reino bactriano todo lo que le fue posible, hacia el este y al otro lado del Hindu Kush penetrando en la India.[33] Los nuevos gobernadores provinciales, animados por los éxitos de Roma, se declararon reyes de territorios independientes. Todo por lo que había luchado Antíoco a lo largo de su vida se estaba desmoronando. Tres años después, con cincuenta y tres años, murió en una escaramuza callejera mientras estaba saqueando la ciudad de Elam para financiar una campaña con el objetivo de restablecer su autoridad en el este.

Antíoco había aprendido por el camino más duro cómo los esfuerzos de una vida para unificar y consolidar un imperio bajo un solo gobernante se podían deshacer a causa de un par de malos resultados en el campo de batalla. Como parecía que era el destino de los gobernantes seléucidas, se convirtió en rehén de un imperio tan extendido que era casi imposible que una sola persona lo pudiera controlar. En contraste, Roma en el oeste no solo había librado batallas en sus fronteras al sur y al este —contra Cartago y Antíoco— con el objetivo de definir los límites crecientes de su poder e influencia, sino que también había trabajado duro y con astucia para fortalecer su influencia y para equilibrar sus capacidades y su potencial demográfico con el tamaño del reino que pretendía controlar, dentro del mundo mediterráneo en el que todo y todos estaban cada vez más conectados.

Mucho más al este de Antíoco, Gaodi también tuvo que defender y articular las fronteras de su nuevo Imperio Han, había intentado pacificar a los que se encontraban en sus fronteras y había empezado a centrarse en el desarrollo de un sistema de gobierno adecuado para un reino y una población tan enormes. Al ampliar y desarrollar sus esferas de influencia respectivas, Roma y los Han habían creado imperios enormes tanto al oeste como al este, separados en medio por zonas de caos, conflictos

dinásticos y migraciones en masa cada vez más importantes, que muy pronto se iban a mezclar para crear una conexión permanente en Oriente y Occidente.

La petición final a Antíoco después de la batalla de Magnesia fue que les debía entregar a Aníbal. Pero los romanos habían llegado tarde. Aníbal ya había huido de la corte real, anticipándose a semejante petición. Tres años después reaparecería como consejero del rey Prusias de Bitinia, gobernante de un reino pequeño a orillas del mar Negro, al que Aníbal ayudó puntualmente en las campañas contra Eumenes II de Pérgamo, aliado tradicional de Roma. Aníbal no había renunciado al juramente que supuestamente había pronunciado ante su padre. Pero aun así, la realidad de su posición era, según el satírico romano Juvenal, muy triste: «conquistado, huyó al exilio y allí está sentado, poderoso y maravilloso, un suplicante en el vestíbulo del rey, hasta que llega el momento que complace levantarse de la cama al tirano de Bitinia».[34] En 182 a.C. acabaron persuadiendo a Prusias para que les entregase a Aníbal. A la edad de sesenta y tres años, al final el poderoso general se había quedado sin alternativas: se envenenó en su casa antes de que lo capturasen. Según Livio, estas fueron sus últimas palabras: «Pongamos ahora punto y final a la gran ansiedad de los romanos, porque han creído que era demasiado tedioso esperar la muerte de un anciano odiado».[35]

Coda

El mismo año de la muerte de Aníbal —182 a.C.— también murió su gran antagonista Publio Cornelio Escipión Africano. Este hombre tenía una perspectiva única de cómo había cambiado el mundo mediterráneo a lo largo de su vida, en especial en cómo había llegado a estar dominado por Roma. Escipión había participado en la batalla contra Aníbal en Ticino cuando tenía diecisiete años, cuando Roma luchaba por su vida contra la invasión relámpago cartaginesa. Había visto a su padre derrotado por Aníbal y había presenciado en primera fila cómo los siguientes cónsules romanos habían subestimado las habilidades y las tácticas de Aníbal, primero en Trebia y después en Cannae, mientras que la supervivencia de Roma seguía pendiente de un hilo.

Escipión había ascendido rápidamente en el escalafón, casi a petición de la crisis en la que se encontraba Roma. Había asumido la lucha contra Cartago, derrotado a Aníbal en batalla campal y supervisado la imposición de la influencia romana en el norte de África. Después había aconsejado a su hermano menor en la campaña para ampliar la influencia de Roma hacia el este y había luchado contra Antíoco III. A lo largo de su extraordinaria vida, Escipión había visto cómo crecía la resistencia a Roma; sus problemas continuos para defender el territorio patrio; sus esfuerzos, problemas y preocupaciones para ampliar su influencia por el Mediterráneo y el equilibrio delicado necesario para mantener el control de semejante mundo y asegurar que sus fronteras fueran seguras y estables. Cuando Escipión

fue por primera vez a la guerra, Roma era una de las potencias en el Mediterráneo. En la época de su muerte —y no en poca medida gracias a su liderazgo dentro y fuera del campo de batalla— el Mediterráneo era el mundo de Roma.

A pesar de eso, Escipión también había presenciado cómo la política de Roma había impulsado y obstaculizado dicha progresión. Su familia había tenido, y seguiría teniendo, un papel largo e ilustre en la república de Roma. Fue su nieto adoptado, Escipión Africano el Joven, con Polibio a su lado, quien iba a supervisar la destrucción completa de la ciudad de Cartago en 146 a.C. Polibio afirmó entonces, como hemos visto, que fue el gobierno mixto y perfectamente equilibrado de Roma —nunca mejor que bajo presión— lo que había impulsado su dominio. Esa mezcla de poder oligárquico, democrático y monárquico significaba, para Polibio, que ningún elemento podía considerarse al mando, a diferencia de la democracia de la antigua Atenas que, para Polibio, permitía que «las masas tomaran todas las decisiones según sus impulsos momentáneos» y que era «como un barco sin capitán».[1] El resultado, para Atenas, había sido el eclipse de su democracia y de su poder, dejándola simplemente con un valor simbólico cultural e histórico en el que apoyarse. De manera similar, según el punto de vista de Polibio, la codicia y demasiado «poder popular» en Cartago había provocado la decadencia cívica. En contraste, había triunfado el sistema mucho más resiliente de Roma.

Pero aun así, como le había quedado claro a Escipión cuando presenció cómo cónsul tras cónsul buscaban su momento de gloria intentando derrotar a Aníbal, uno de los defectos del sistema romano era que mientras animaba a que todo hombre buscase una reputación basada en el valor, los periodos limitados en los altos cargos provocaban un punto de vista cortoplacista en la toma de decisiones. Y de lo que también era muy consciente Escipión era del potencial para el desacuerdo y el

desorden entre los dirigentes de la propia ciudad, tal como Polibio había señalado en Cartago. A su regreso tras derrotar a Antíoco en Asia, tanto él como su hermano menor fueron acusados por contemporáneos celosos de que habían aceptado sobornos del rey seléucida, y solo pudieron escapar de la acusación movilizando a su favor la benevolencia del pueblo. Se dice que como consecuencia Escipión se retiró de Roma como un hombre amargado, rechazando incluso los planes para su funeral en la ciudad, de manera que negaba a Roma el honor de sus huesos. Quizá incluso llegó a vislumbrar la verdad: que en los siglos venideros iban a ser estas luchas internas por la gloria entre los dirigentes de Roma lo que iba a provocar el derrumbe de la república, para renacer como un sistema bajo un solo gobernante imperial.

Cuatro años después de la muerte de Aníbal y Escipión, también falleció Filipo V de Macedonia, que solo había conocido ocho años de paz a lo largo de sus cuarenta y dos años de reinado. Nadie comprendía mejor que Filipo la manera en que la creciente interconexión del Mediterráneo —la *symploke*, como la llamaba Polibio— había mejorado y obstaculizado las fortunas de los individuos y las comunidades. Filipo se había enfrentado a complejas redes de alianzas dentro de Grecia, y había intentado crear acuerdos similares a su favor: con Aníbal, con los ptolomeos en Egipto y con Antíoco. No obstante, había acabado peligrosamente cuando la atención de una serie de alianzas se dirigió contra él, antes de verse finalmente obligado a elegir un bando cuando Roma se dirigió hacia el este. Murió como un sirviente leal de Roma, una ciudad que había conseguido el éxito de aliar a su causa y controlar gran número de personas.

Aníbal, Filipo, Escipión —todos hombres jóvenes que habían dirigido la carga durante esta época de cambios— habían aprendido bajo la naturaleza caprichosa de la fortuna, que se volvía aún más impredecible en una situación mundial difícil y

en cambio constante, en la que estos líderes tuvieron que actuar, como le recalca Aníbal a Escipión en el relato de Livio de su encuentro cara a cara antes de la batalla de Zama. Pero quizá ninguno de ellos comprendió tan bien los caprichos del destino como Antíoco III, que había muerto antes que todos ellos en 187 a.C., después de lidiar con el problema más grande: el de mantener, unificar y estabilizar bajo su gobierno un mundo que se extendía desde Europa a Asia central, y en el que la discordia en una parte se podía extender a todos lados; un problema que Roma, como dueña del Mediterráneo, heredó rápidamente. La vida de Antíoco había transcurrido zigzagueando de Oriente a Occidente, siempre consciente de la necesidad de demostrarse digno de sus súbditos y así mantener su gobierno, pero también constantemente vigilante de lo que ocurría fuera de su imperio, y del impacto que dichos acontecimientos pudieran tener en su mundo. Su diligencia en este aspecto le valió el título de «el Grande». Pero al final su enorme imperio acabó hombro con hombro con el de Roma. Fue en esta coyuntura —determinante en la decisión de no respetar las fronteras de su rival y de ir más allá de las mismas— que Antíoco tuvo que probar la amargura de los giros de la fortuna. Una vez derrotado por Roma en el oeste, todo su imperio se desestabilizó, como fichas de dominó, y perdió todo lo que había luchado por conseguir.

En Asia central parece que el lema de los líderes fue «la Fortuna favorece a los valientes», o para ser más precisos, la crueldad. Todos los micro-reinos en la región siguieron luchando entre ellos por territorio, y los gobernantes individuales morían asesinados a manos de otros más desesperados por gobernar. En Bactria la dinastía «Diodoto» había perdido ante el usurpador Eutidemo en la época que Antíoco III llegó a la zona. Eutidemo fue a su vez sustituido por su hijo Demetrio que —mientras Antíoco recibía una buena paliza en el oeste— super-

visó la enorme expansión de la influencia bactriana hacia el este, penetrando profundamente en Asia central, y el sur, en los antiguos territorios maurya. Pero muy pronto el trono bactrio fue ocupado por otro usurpador, Eucrátides, que a su vez se tuvo que enfrentar a una rebelión interna y la invasión de la recién renacida Partia, prosiguió la expansión de la influencia bactriana en la India y fue, según una de las interpretaciones de las fuentes, asesinado por su propio hijo. Se dice que este hijo había pasado con un carro sobre los riachuelos que formaba la sangre de su padre y ordenó que el cuerpo no fuera enterrado, quedando como alimento para las aves de presa.[2]

En el este, Qin Shi Huangdi también había adquirido una idea precisa de las dificultades de gobernar un imperio enorme. Al forjar la unidad de su dinastía Qin, había intentado despiadadamente moldear e interconectar las partes constituyentes de su mundo de una manera que los romanos, e incluso Antíoco, solo podían soñar, pero al mismo tiempo intentó definir sus fronteras contra el mundo exterior. Lo hizo no solo construyendo carreteras y murallas, sino también silenciando la (con frecuencia discordante) multiplicidad de voces que habían sido una característica de los periodos de «Primavera y Otoño» y de los «Reinos Combatientes». De esta manera las «Cien Escuelas de Pensamiento» fueron reducidas a una sola: el legalismo.

No obstante, la muerte de Qin Shi Huangdi provocó el colapso de este proyecto y el consiguiente renacimiento de otras maneras de pensar. Al final la aparición de Gaodi y la dinastía Han reinició el proyecto de unidad y solidaridad bajo un solo emperador que gobernaba desde una capital nueva, pero también abrió la cuestión de qué filosofía de gobierno era la mejor para acompañarlo. Al intentar ampliar sus fronteras, Gaodi tuvo que soportar un cierto nivel de vergüenza, mientras estuvo dispuesto a acomodar a las tribus que vivían a su alrededor, incluso hasta el punto de enviar princesas Han e innumerables

bienes de lujo a Maodun y sus sucesores. A su vez, Maodun y sus Xiongnu fueron capaces de crear su propio imperio, expulsando a las tribus nómadas vecinas (principalmente, por supuesto, los Yuezhi) en oleadas migratorias hacia el oeste. Y fue este gran movimiento de tráfico humano hacia los «alrededores» inestables de Asia central lo que produjo el primer acontecimiento recogido en las historias tanto de Oriente como de Occidente.

Alrededor de 145 a.C. la hermosa y embellecida ciudad de Ai Khanoum dentro del reino dorado de Bactria fue invadida por los vecinos nómadas escitas conocidos como sacas.[3] Unos años más tarde otra tribu nómada realizó incursiones en territorio bactriano: los Yuezhi, que habían estado en movimiento desde la lucha por los territorios nómadas en las fronteras de los imperios Qin y Han a finales del siglo III/inicios del siglo II a.C.

En el oeste, las fuentes romanas como Estrabón (que escribió en el siglo I a.C.) y Justino (en los siglos II/III d.C.) hablan de la ocupación de Bactria por pueblos nómadas que sin lugar a dudas responden a la descripción que tenemos de los Yuezhi en esta época.[4] Y sabemos de los movimientos en masas de pueblos durante aproximadamente la misma época también en las fuentes orientales porque en 139 a.C. el nuevo emperador Han, Wu, envió un embajador, Zhang Qian, al oeste en busca de aliados para un nuevo asalto que el emperador Han planeaba descargar contra su antiguo enemigo: los Xiongnu. Zhang Qian tardó algún tiempo en presentar su informe: no regresó hasta 126 a.C., después de recorrer miles de kilómetros, durante los cuales fue capturado y estuvo encarcelado diez años por los Xiongnu (incluso llegó a tomar una esposa Xiongnu durante su encarcelamiento). No obstante, su informe ha sobrevivido gracias al historiador Sima Qian, que estaba redactando la primera historia monumental de China, *Shiji*, bajo el emperador Wu. El informe de Zhang Qian debió ser una lectura lúgubre para el

emperador Han: ninguna tribu nómada estaba dispuesta a unirse a su aventura, ni siquiera los Yuezhi, a los que el embajador acabó atrapando a las orillas del río Oxo. Según Zhang Qian, los Yuezhi estaban contentos con las ganancias que habían conseguido últimamente, porque no solo habían atacado Bactria, sino que la tenían completamente bajo su dominio.[5]

Pero mucho más significativo que este entrelazamiento de las historias orientales y occidentales es lo que ocurrió a continuación. Las fuentes antiguas subrayan la riqueza y la tendencia a la extravagancia del pueblo de Bactria y los reinos indohelenos. Eucrátides en Bactria, por ejemplo, creó una de las monedas de oro más grandes y valiosas en todo el mundo helenístico.[6] El informe de Zhang Qian también destaca la habilidad que tenía el pueblo de esta región para el comercio y lo desarrolladas que estaban ya las redes comerciales en esta región: le resultó sorprendente encontrar bambú y ropa hecha en la provincia de Sichuan a la venta en Bactria.[7] Al mismo tiempo, las tribus nómadas que habían llegado para detentar el poder, por su naturaleza nómada, también eran muy experimentadas en el traslado de bienes. Todo tipo de productos ya estaban realizando un viaje azaroso a través de las enormes extensiones, como las sedas entregadas como tributo a los Xiongnu, con las que habían comerciado para obtener un beneficio.[8]

Así, a finales del siglo II a.C., un conjunto variado de factores —un enfrentamiento marcial de culturas en Asia central y la consiguiente expansión del poder chino, un entorno físico duro que animaba a la movilidad y a la conectividad para sobrevivir, y los esfuerzos de comunidades humanas que parecía que tenían los negocios y el comercio en la sangre— había conducido a la aparición de una cadena comercial concreta y oficial que interactuaba a través de Asia. Al cabo de unas décadas esta red conectaba China (a partir de los enormes «nueve mercados» dentro de la nueva capital Han en Chang'an) hasta Tiro

(hogar ancestral de los cartagineses en las costas orientales del Mediterráneo), y finalmente hasta Roma. En honor al producto principal que transportaba, sería conocida como la Ruta de la Seda.[9] Zhang Qian en persona realizó numerosos viajes por este camino y por otros lugares de Asia, antes de su muerte en 114 a.C., y fue tan recordado por su papel en la fijación de su curso que, según se decía, la sola mención de su nombre a alguien en la Ruta de la Seda era una prueba de buena fe.

Alrededor de 100 a.C., el emperador Han envió otra misión para que se encontrase con el rey de los partos, que envió a 20 000 jinetes para recibir a los embajadores imperiales, y a su regreso mandó a sus propios enviados a China. El emperador Han, según Sima Qian, estaba encantado de estos nuevos contactos.[10] Estas rutas de la seda en desarrollo iban a ser cruciales para el comercio mundial para los próximos 1500 años, hasta que Colón descubrió América y Vasco da Gama dobló con éxito la punta meridional de África, abriendo nuevas rutas marítimas y mercados para el comercio occidental y oriental. Y junto con los bienes que viajaban a lo largo de este nuevo corredor esteoeste llegaron las ideas, algunas de las cuales eran conceptos sobre lo divino, que iban a tener una influencia fundamental en la relación entre el hombre y dios (o los dioses) en este mundo clásico ahora interconectado en los siglos siguientes.

TERCERA PARTE

Cambio religioso en un mundo conectado

Cronología

ca. 563 a.C. (o 480 a.C.): Nacimiento de Buda en la India.

150 a.C.: El rey Menandro (Milinda) convertido al budismo por el monje Nagasena.

25 d.C.: Inicio de la dinastía Han Oriental.

66 d.C.: Tirídates I de Armenia viaja a Roma para ser coronado por el emperador romano Nerón.

68-75 d.C.: Primer monasterio budista («Monasterio del Caballo Blanco») construido en Luoyang.

148 d.C.: Llegada de An Shigao a China como monje budista y traductor.

220 d.C.: Final de la dinastía Han Oriental e inicio del periodo de los Tres Reinos en China.

257 d.C.: Asesinado el padre del futuro Tirídates el Grande; Tirídates enviado a Roma (y Gregorio a Cesarea).

265 d.C.: Inicio de la dinastía Jin Occidental en China.

284 d.C.: Inicio del reinado del emperador romano Diocleciano.

286 d.C.: Primera traducción de textos budistas al chino completada por Dharmaraksa.

300 d.C.: Ghatotkacha Gupta reina en la India.

303 d.C.: Diocleciano inicia la persecución contra los cristianos en el Imperio romano.

303/314 d.C.: Conversión al cristianismo de Tirídates el Grande.

304 d.C.: Los Xiongnu penetran en el norte de China; inicio del periodo de los Dieciséis Reinos.

306 d.C.: Constantino I declarado Augusto por sus tropas.

310-311 d.C.: Destrucción de Chang'an y Luoyang.

312 d.C.: Constantino derrota a Majencio en el puente Milvio.

313 d.C.: El Edicto de Milán, proclamado por Constantino y Licinio, decreta la tolerancia religiosa.

314 d.C.: Constantino reúne el concilio de Arlés.

316 d.C.: Inicio de la dinastía Jin Oriental en China centrada alrededor de su capital en Nanjing.

320 d.C.: Chandragupta I inicia su gobierno en el norte de la India.

324 d.C.: Constantino I derrota a Licinio en Crisópolis.

324 d.C.: Reunión de Constantino, Tirídates, Gregorio y el papa Silvestre.

325 d.C.: Constantino I convoca el concilio de Nicea; muere Gregorio «el Iluminador».

327 d.C.: Segundo concilio de Nicea.

330 d.C.: Fundación de Constantinopla en el lugar de la antigua Bizancio como «la nueva Roma»; muerte de Tirídates el Grande.

335 d.C.: Samudragupta se convierte en gobernante del Imperio gupta; concilio de Tiro en el Imperio romano.

337 d.C.: Muerte de Constantino.

350 d.C.: Los hunos empiezan a invadir el Imperio sasánida.

353 d.C.: Primer concilio armenio conducido por el *católicos* Narsés.

360 d.C.: Juliano el Apóstata es proclamado emperador e intenta revivir el paganismo.

375 d.C.: Chandragupta II se convierte en gobernante del Imperio gupta.

376 d.C.: Los visigodos huyen de los hunos, entrando en el Imperio romano de Oriente.

380 d.C.: Edicto proclamado por el emperador Teodosio sobre la forma correcta de las creencias y el culto cristianos.

381 d.C.: El emperador Xiaowu acepta formalmente y establece el budismo en su corte en China.

386 d.C.: Inicio del periodo de la Dinastía del Norte en China.

387 d.C.: Partición de Armenia entre los Imperios romano y sasánida.

391 d.C.: El cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio romano y se suprime activamente el paganismo.

394 d.C.: Batalla del río Frígido entre el ejército de Teodosio I y el ejército del gobernante romano occidental Eugenio, simpatizante del paganismo.

395 d.C.: El rey budista de Sri Lanka envía un regalo al emperador Xiaowu en China (que llega en 405 d.C.).

395-398 d.C.: Los hunos invaden territorios romanos.

395 d.C.: Muerte de Teodosio I, que provoca la división permanente del Imperio romano.

399 d.C.: El monje budista chino Faxian viaja a pie a la India para conseguir textos budistas.

401 d.C.: El monje budista chino Kumarajiva entra en la corte de Chang'an y empieza la traducción de textos budistas.

410 d.C.: Saqueo de Roma por parte de los visigodos dirigidos por el rey Alarico.

415 d.C.: Kumaragupta funda la Universidad de Nalanda en la India.

Introducción

Los sillares tallados de los pilares supervivientes del puente en su momento orgulloso pero ahora derrumbado se alzaban tozudos contra la fuerza arrolladora del Tíber. Cerca, en un contraste sorprendente, una serie de botes de madera, rápidamente atados entre sí y techados con tablones para crear un puente de pontones que se pudiera usar, cabeceaban y se estremecían con la corriente. La deteriorada estructura de piedra, el puente Milvio, había servido en su momento para que la gran Vía Flaminia atravesara el Tíber y pudiera alcanzar su destino en el corazón palpitante de Roma. El pontón desvencijado servía ahora como la última vía de escape para los hombres que huían de la muerte a manos de sus conciudadanos romanos.

Desgarraba el aire el sonido tumultuoso de los agudos golpes de las espadas, el estrépito pesado de las armaduras sólidas golpeando el suelo y los gritos desconcertados de los soldados en retirada. Las planchas de abordaje talladas de cualquier madera que cubrían los botes estaban resbaladizas con una mezcla de agua de río y sangre, la madera rota en muchos puntos. Columnas desordenadas de hombres, apestando a miedo y confusión, se abrían paso hacia este puente inestable y corcoveante, con la esperanza de cruzar y dirigirse a la seguridad de las murallas de Roma.

Muchos no lo consiguieron. El pánico, el agotamiento y un deseo irracional de sobrevivir provocaron una estampida. El puente, que ya estaba debilitado, se partió bajo el peso. Miles resbalaron, fueron empujados o simplemente se derrumbaron

bajo el peso de su armadura y sus heridas, de manera que cayeron a las aguas rugientes y se ahogaron. Entre ellos se encontraba un hombre llamado Majencio —uno de los cuatro gobernantes del Imperio romano— que se vio «presionado por la masa de los que huían y fue empujado al Tíber», devorado por la corriente mientras trataba de escapar en vano.[1] Murió en el sexto aniversario de su ascenso al poder. La fecha era el 28 de octubre de 312 d.C., que se convirtió en un punto de inflexión trascendental en la historia.

Grandes acontecimientos, grandes potencias e individuos habían seguido rediseñando el mundo clásico durante los cuatro siglos y medio transcurridos desde que se forjó una conexión entre el creciente imperio de Roma en el oeste y el de la dinastía Han en el este. En la época del nacimiento de Jesús, estos dos imperios se habían extendido hasta tal punto que la mitad de toda la especie humana se encontraba bajo su control.

Los Han, primero bajo el emperador Wu y después bajo sus sucesores, habían construido más de 22 000 millas de carreteras que entrecruzaban su imperio, para mejorar el comercio y las comunicaciones; y habían adoptado el confucianismo como el principio que guiaba el gobierno. Su capital en Chang'an había crecido, como el destino oriental de la Ruta de la Seda, hasta convertirse en un ajetreado centro comercial que era el hogar de bastante más de un cuarto de millón de personas. También habían extendido el control chino hacia el oeste, en parte para proteger el desarrollo de la red de rutas comerciales conocidas colectivamente como la Ruta de la Seda, y en parte para conseguir el control sobre la posesión más preciada que Oriente creía que podía ofrecer Occidente: los caballos veloces de las llanuras de Asia central y occidental, aclamados en las fuentes chinas por su capacidad para sudar sangre.

En 9 d.C. la edad dorada de la dinastía Han se vio brevemente interrumpida por un usurpador que demostró su incompetencia para gobernar y fue convenientemente derrocado por una rebelión campesina que destruyó la capital en Chang'an poco más de una década después. Los Han fueron restaurados y se construyeron una nueva capital mucho más al este en Luoyang (antigua sede de la ilustre dinastía Zhou en la época de Confucio). Durante los siglos siguientes los Han aprendieron cada vez más sobre sus lejanos socios comerciales: del siglo III d.C. sobrevive un informe chino titulado «Los pueblos de Occidente», que ofrece una breve descripción de cómo era cada grupo de personas y qué preferían comprar y vender. (El mundo romano, según este documento, era una fuente de telas finas y excelentes monedas de oro y plata, y aparentemente no podía saciarse de seda china)[2].

En esta misma época, las tribus Yuezhi que habían ocupado el reino de Bactria —animados por su lugar preferente en los «alrededores» de la Ruta de la Seda— desarrollaron un dominio sedentario propio en Asia central, conocido como el Imperio kushán.[3] Se trataba de un mundo cosmopolita. En Tillya Tepe, a unas 60 millas al oeste de Bactra (la vieja capital de Bactria), se ha descubierto la tumba del siglo I d.C. de un hombre kushán rico —quizá de la realeza— y cinco mujeres aristócratas. Sus cuerpos fueron enterrados con ropas espléndidas ricas en hilos de oro. Tenían recipientes de perfume del Mediterráneo, espejos de China, monedas de oro de Asia central colocadas en las manos (a imitación de una tradición funeraria griega), así como joyas de Asia central y del norte de la India que muestran temas, deidades y criaturas griegas y nómadas.[4] Así mismo, en Kapisa, cerca de Bagram en el Afganistán moderno, se han descubierto dos almacenes sellados que se cree que pertenecieron a reyes kushán, abarrotados de bienes del siglo I y

principios del siglo II d.C., procedentes —y mostrando ideas y mitos originarios— de Roma, Egipto, India y China.[5]

En el oeste, los restos asediados del Imperio seléucida se integraron lentamente en Partia, el vecino rebelde de Bactria, permitiendo que el Imperio parto también se pudiera beneficiar del comercio de la Ruta de la Seda y provocando la ampliación y la creación de grandes asentamientos comerciales como Dura Europos (en la Siria moderna).[6] Y en las costas del Mediterráneo oriental, surgió una nueva potencia en el siglo I a.C., dirigida por Mitrídates del Ponto, hijo de una princesa seléucida, que en su momento será reconocido por Roma como un enemigo a la altura de Aníbal.

Mientras tanto, en Roma, el sistema político de la república seguía funcionando bien bajo presión. El dominio de Roma sobre el Mediterráneo se volvió aún más amplio y profundo: después de destruir Cartago y Corinto en 146 a.C., extendió su control sobre Numidia en el norte de África al final del siglo II; para penetrar a continuación en Europa central y aplastar una rebelión interna en Italia en el siglo I a.C., mientras se enfrentaba también a Mitrídates con el fin de aumentar su influencia en Asia.[7] En el transcurso de todas estas actividades, los ingenieros romanos construyeron más de 48 000 millas de carreteras que recorrían el imperio como las venas y las arterias del cuerpo humano.

Pero al final, como es posible que previera Escipión, el sistema republicano quedó destruido a finales del siglo I a.C. a causa de la guerra civil entre los hombres que competían por el poder. El instigador de las turbulencias se ha identificado habitualmente como Lucio Cornelio Sila, conocido simplemente como «Sila». Durante la década de 80 a.C. había detenido el avance de Mitrídates, había vencido a una Atenas nuevamente beligerante para conseguir su sumisión y había destruido los últimos vestigios de gobierno independiente y, finalmente, ha-

bía marchado con su ejército contra Roma, donde fue nombrado dictador: la primera vez que se ocupaba este cargo de emergencia desde los tiempos de Aníbal. Aunque Sila acabó renunciando al poder, se había establecido un precedente inquietante. Parecido a la narración expresada por Confucio que explica la decadencia de una dinastía bajo la luz de su pérdida del mandato del Cielo para gobernar, la República romana se vio afectada por la enfermedad de los contendientes interesados solo en detentar el poder despótico, preocupados solo por la manera en que lo podrían conseguir. Al final surgió un remedio en la figura de un gobernante nuevo que fue capaz de imponer una vez más la unidad y que prometió un regreso a los valores esenciales de la sociedad romana: el primer emperador, Augusto.

En los siglos siguientes, el Imperio romano, ahora (como el Imperio Han en Oriente) bajo el control de un solo hombres, siguió su expansión hacia el oeste (en Britania) y el este (contra Partia, que cayó víctima de una nueva dinastía asiática, los sasánidas, a principios del siglo III d.C.). Al mismo tiempo, su control sobre Egipto les abrió ahora los ojos —y sus flotas mercantes— a un aumento del comercio con Oriente a través de la India.[8] El orador romano del siglo II d.C. Elio Arístides elogia el crecimiento de Roma:

> Lo que dijo Homero «La tierra era conocida para todos vosotros», tú [Roma] lo has hecho realidad al supervisar toda la *oikoumene* [«el mundo habitado»], al construir de varias maneras puentes para superar los ríos, al abrir carreteras para carros a través de las montañas, al llenar lugares desiertos con estaciones de postas, y al civilizarlo todo con tu manera de vivir y el buen orden… y ahora incluso no hay necesidad de escribir una descripción del mundo, ni de enumerar las leyes de cada pueblo, porque te has convertido en el geógrafo universal de todos al abrir las puertas de la *oikoumene* y al organizar toda la *oikoumene* como una sola casa.[9]

Durante la transformación en «imperio mundial» algo extraño le ocurrió al término «democracia». En su momento reservado para la radical representación directa en Atenas y en

otras ciudades-estado del Egeo, se empezó a usar en el siglo I d.C. para describir a la ahora perdida República romana.[10] En su época, Elio Arístides fue incluso más lejos, afirmando en su elogio a Roma, citado más arriba, que «por todo el mundo se ha establecido una democracia, bajo un solo hombre, que es el mejor gobernante y líder de este imperio universal».[11] En otras palabras, por un retorcimiento notable la democracia se alababa como el resultado del gobierno universal de un solo individuo.

Pero a medida que Roma ampliaba y continuaba con sus conflictos fronterizos en el este contra los partos y más tarde contra los sasánidas, su nuevo emperador «democrático» sentía las mismas tensiones que habían sufrido los gobernantes Qin, Han y seléucidas para mantener unidos sus enormes mundos y defender sus fronteras. A mediados del siglo III el Imperio romano se había dividido en tres segmentos que competían entre ellos y, a pesar de un breve periodo de unificación, en 293 d.C. estaba gobernado por cuatro hombres, conocidos colectivamente como la Tetrarquía —un cuarteto de dos emperadores veteranos (*Augusti*) y dos principiantes (*Caesares*)—, cada uno de los cuales era responsable de una parte del mundo romano, en un intento por asegurar la estabilidad. Pero este sistema estaba condenado al fracaso casi desde el principio por las ambiciones crecientes de los detentadores de los cargos. Majencio, que encontró su final en el puente Milvio en 312 d.C., era un tetrarca y lo mismo era el oponente victorioso aquel día.

El 29 de octubre de 312 d.C. el adversario de Majencio avanzó y ordenó que sus tropas en formación marcharan sobre el pontón rápidamente reparado, con relativa facilidad, en comparación con el terror ciego con el que los hombres de Majencio habían intentado huir (más tarde se ocuparía de la restaura-

ción del derrumbado puente Milvio de piedra en el marco del memorial por su victoria). Entre los cuerpos hinchados que llegaron a las orillas del río y quedaron atrapados en el cordaje del propio pontón, las tropas descubrieron el cadáver ahogado de Majencio. Le cortaron la cabeza sin demasiadas ceremonias, la clavaron en una lanza y la llevaron en alto, como prueba de la victoria conseguida por los hombres que llegaban ahora a Roma bajo el mando de su general, el antiguo tetrarca Constantino.

El padre de Constantino, Constancio, había sido uno de los primeros tetrarcas junior (*Caesares*) nombrados el 1 de marzo de 293 d.C. El 1 de mayo de 305, Constancio y su compañero Galerio habían accedido al cargo de *Augusti*, promocionados a la posición de gobernantes principales tras el retiro ordenado de sus predecesores, Diocleciano y Maximiano. No obstante, la facilidad de esta transmisión de poder no duró demasiado. Constancio murió en York el 25 de julio de 306, tras lo cual su ejército decidió proclamar a Constantino —que no tenía ningún cargo formal en el cuarteto gobernante— como uno de los nuevos *Augusti* junto con Galerio, el otro gobernante veterano superviviente. Galerio presentó inmediatamente sus objeciones, así como los gobernantes junior que creían que la posición les pertenecía por derecho. En octubre de dicho año, las cosas se complicaron aún más cuando las tropas de Majencio (hijo del retirado Maximiano), junto con el Senado de Roma, proclamaron a Majencio como un nuevo *Augustus*, a pesar de que tampoco había servido nunca como *Caesar*. De repente los cargos superiores de Roma parecían muy abarrotados, en especial cuando Maximiano apoyó las pretensiones de su hijo.

Durante los cuatro años siguientes, el cuarteto gobernante del Imperio romano se desafiaron entre ellos por el derecho a ejercer la autoridad. En batalla, Constantino derrotó a Maximiano, que después se suicidó. Su hijo Majencio no perdonó

nunca a Constantino, y desde su base de operaciones en Roma ordenó que derribasen todas las estatuas de su compañero de gobierno y declaró una guerra de venganza contra el «asesino». A su vez, según se cuenta, Constantino no solo estaba enojado por las historias de los malos tratos que Majencio infligía al pueblo de Roma, sino que también aplicó su resentimiento al «tamaño despreciablemente pequeño» de su rival y decidió liberar la ciudad de su diminuto torturador.[12] El escenario estaba dispuesto para la batalla que culminó en el viejo puente Milvio, y que terminó con Constantino entrando en Roma en triunfo, con sus tropas llevando la cabeza de Majencio clavada en una lanza.

Ese día Majencio dirigió sus tropas con confianza al campo de batalla porque una consulta a los oraculares Libros Sibilinos —supuestamente comprados a una sacerdotisa griega por el último rey de Roma, Tarquinio el Soberbio, y consultados por los romanos en momentos de grandes peligros— le había revelado que este era el día en el que iba a perecer un enemigo de Roma.[13] En la mente de Majencio, no había duda, él era el defensor de Roma y Constantino el malhechor, porque Constantino era el que atacaba la ciudad. Pero es posible que Majencio supiera en su interior que sus posibilidades de vencer ese día eran escasas. Antes de abandonar la seguridad de Roma escondió sus símbolos de poder más preciados —tres lanzas, cuatro jabalinas, una base para el estandarte imperial, tres esferas de cristal y calcedonia y un cetro, todos ellos envueltos en lino y seda y colocados dentro de una caja de madera— bajo un altar en la colina Palatina de manera que no cayeran en manos de Constantino si tomaba Roma. (En esto, al menos, parece que Majencio tuvo éxito, porque escondió tan bien estos tesoros que no fueron recuperados hasta una excavación en 2006)[14].

Antes de la batalla del puente Milvio ambos bandos estaban convencidos de su fuerte resonancia histórica. Majencio se

enorgullecía de presentarse como un nuevo Horacio Cocles «el Cíclope»: el héroe de principios de la República romana, que había detenido a los invasores etruscos casi con las manos desnudas y cuyo ejemplo era un modelo de valor. En contraste, Constantino presentaba a Majencio, y a su derrotado padre Maximiano, como los nuevos Tarquinios: los duros, arrogantes y odiados reyes de Roma contra los que se tuvo que rebelar el pueblo para crear la república. Estaba en juego no solo quién iba a detentar el poder político y militar, sino también el derecho de decidir dónde se encontraba Roma en su historia: a punto de ser salvada de nuevo por usurpadores exteriores, o de ser liberada de la sumisión al despotismo. Tras la victoria, Constantino dejó muy claro cómo debía recordarse ese día: a partir de entonces el 28 de octubre se celebró como el «Día de la Expulsión del Tirano».[15]

Constantino se quedó en Roma durante dos meses después de su victoria. Con Maximiano y Majencio muertos, fue declarado *Augustus*, dueño indiscutible en Occidente del Imperio romano. Las estatuas de Constantino se volvieron a erigir en su honor y también se levantaron estatuas de oro de Nike (la Victoria) y de Roma (la personificación del espíritu de Roma) por la extensa metrópolis. Constantino renovó partes de la ciudad, construyó un complejo de baños nuevo y presidió unos juegos con gladiadores. Un arco triunfal para celebrar su victoria en el puente Milvio se completó en 315 d.C. y aún se puede visitar en la actualidad en el Coliseo, con los diferentes relieves en sus arcos mostrando a Constantino de caza; realizando sacrificios a Apolo, Diana y Heracles; y luchando por la libertad del Imperio romano: todo ello rodeado de imágenes de soldados romanos y bárbaros capturados, el Sol, el sol divino, la Luna, la luna divina, y Victorias aladas. Comprensiblemente, la inscripción ofrece un elogio completo de Constantino: «Inspirado por lo divino, y por la grandeza de su mente, él, con su ejército, liberó

al Senado del tirano y de toda su facción al mismo tiempo con armas justas».

La potente frase «inspirado por lo divino» ha atraído mucho la atención de los estudiosos, principalmente por las narraciones literarias dominantes alrededor de la batalla del puente Milvio, tanto la escrita en la época como en las décadas posteriores. Mientras se construía el arco triunfal, se estaba redactando otra versión del conflicto de manos de Lactancio, un nativo del norte de África que se convirtió en profesor de retórica en Nicomedia en el Imperio romano oriental bajo Diocleciano y al final ejerció de tutor de Crispo, hijo de Constantino. (Probablemente Constantino conoció a Lactancio en Nicomedia alrededor de 293 a.C. mientras era rehén de Diocleciano, como una forma de garantía de que su padre Constancio iba a respetar la división acordada del gobierno en los primeros días de la Tetrarquía).

Lactancio también era cristiano. Se ha estimado que, en 312 d.C., entre el 5 y el 10 por ciento de la población del Imperio romano era cristiana. Habían sufrido una serie de persecuciones oficiales durante el siglo anterior, siendo la más importante la desencadenada en 303-311 d.C. En 314 Lactancio publicó un texto titulado *Sobre las muertes de los perseguidores*. En él narraba los últimos días de una serie de gobernantes que habían maltratado y oprimido a los cristianos, algunos de los cuales, según se explicaba, habían muerto de una manera especialmente cruel y dolorosa como castigo por su crueldad. Pero también sugería un conjunto sorprendente de motivaciones detrás de las acciones de Constantino en el puente Milvio, que ofrecían una definición precisa a la frase «inspirado por lo divino»:

> Constantino fue aconsejado en un sueño para que marcase el símbolo celestial de Dios en los escudos de sus soldados y después entrase en batalla. Hizo como se le había mandado y mediante una X inclinada con la punta superior redondeada, marcó a Cristo en sus escudos.[16]

Veintitrés años después, el obispo cristiano Eusebio de Cesarea (en el Israel actual en la costa oriental del Mediterráneo) publicó su *Vida de Constantino* poco después de la muerte del emperador. Eusebio fue un confidente de Constantino durante la última década de su vida e informa que «mucho después de» la batalla del puente Milvio, Constantino le explicó personalmente lo que había ocurrido en realidad:

> Hacia la hora del sol de mediodía, cuando el día está a punto de empezar a declinar, dice que vio con sus propios ojos, muy alto en el cielo y descansando por delante del sol, un trofeo en forma de cruz formado por la luz, y un texto unido a él que decía «Por este signo vencerás». La sorpresa por el espectáculo lo asaltó tanto a él como a toda la compañía de soldados que lo acompañaban en una campaña que estaba conduciendo en algún punto, y fueron testigos del milagro. [17]

Estos relatos de lo que Constantino vio e hizo antes de la batalla sirvieron para enmarcar uno de los dilemas historiográficos más famosos de la Antigüedad, que es aún más significativo por el renombre de Constantino como el primer emperador bautizado como cristiano que inició el proceso formal de convertir al cristianismo todo el Imperio romano. Estos dos relatos posteriores —publicados después de que Constantino hiciera públicos los pasos para terminar con la persecución de los cristianos y, en el caso de Eusebio, para apoyar la enseñanza cristiana— contradicen las fuentes romanas («paganas») contemporáneas. En ellas, como hemos visto, el puente Milvio fue un enfrentamiento relativamente claro que surgió de la disputa violenta por la supremacía política y militar en lo más alto de la estructura de mando de Roma, aunque se puliera un poco con la apariencia de una reedición histórica del nacimiento de la república.[18] Pero para Lactancio y Eusebio, el triunfo de Constantino se debía presentar como un momento crucial en el que el gobernante en potencia de todo el mundo romano descubrió y abrazó el cristianismo como la fe verdadera, y la utilizó como la luz que lo guiaba a una victoria segura. Fue el momento en el

que, en palabras de Eusebio, un nuevo «Moisés» conquistó al «faraón egipcio», que fue apartado por la inundación.

Muchos estudiosos han discutido sobre este tema y han intentado determinar lo que se quiere decir realmente con el ambiguo «inspirado por lo divino» en el arco de Constantino en Roma. En consecuencia, Constantino se ha presentado de todas las maneras, desde «un monarca cruel y disoluto» hasta un «oportunista afortunado al que le preocupaban muy poco dios y la humanidad», pasando por «una autoridad celestial» en la Tierra.[19] Pero aun así, quedarse con una sola interpretación sería perder de vista la complejidad de las realidades a las que se enfrentó Constantino en su gran tarea como gobernante. Al igual que los gobernantes Qin, Han y seléucidas cuyos logros observamos en la segunda parte, y al igual que sus predecesores imperiales romanos —por no hablar de los gobernantes de otros imperios de Asia, como los partos, los sasánidas y los kushán—, la supervivencia de Constantino dependía de su habilidad para liderar, consolidar, defender y mantener el mundo bajo su mando. En el Imperio romano, parecía que la tarea era imposible para un solo hombre: de ahí la Tetrarquía. Pero el experimento del gobierno a cuatro se había devorado a sí mismo. Ahora Constantino iba a emprender la tarea de unir de nuevo el Imperio romano bajo su gobierno único, y su gran reto iba a ser conseguir que dicho gobierno durase.

Su intento se realizó en una época en la que el paisaje religioso del mundo romano estaba cambiando. Polibio, que había escrito en el siglo II a.C., había afirmado que, junto con la fuerza del sistema republicano y la insistencia en el valor individual, la *deisidaimonia* —superstición, creencia religiosa— era un ingrediente primario para «mantener la cohesión del estado romano».[20] La relación del hombre con lo divino formaba parte de las relaciones entre los individuos y entre las comunidades. Si Constantino quería ser el gobernante único del mundo

romano, se tenía que ocupar de este aspecto, centrar el problema y dirigir el poder cohesionador de las creencias, los creyentes y las comunidades religiosas, junto con un recién llegado relativo: el cristianismo.

En consecuencia, el siglo IV d.C. se convirtió en el periodo crucial en la historia de la relación de Roma con el cristianismo: una parte de una narración mucho más amplia de una adaptación gradual del imperio al mundo clásico a su alrededor. La historia nos llevará del puente Milvio a las crisis del desarrollo de la teología y la práctica cristianas en el norte de África, en la ahora reconstruida ciudad romana de Cartago; a los intentos imperiales de relacionar las creencias cristianas y la estabilidad del Imperio romano en el Mediterráneo oriental. Nos encontraremos con el equilibrio entre tradiciones cristianas y paganas por parte de Constantino en su intento de ser el gobernante único para todos en este mundo diverso y cambiante; el nacimiento de la nueva ciudad imperial pagana-cristiana en el punto de encuentro entre Europa y Asia; y, finalmente, la aparición del cristianismo como la religión oficial del mundo romano, y una nueva relación entre autoridad espiritual y secular en el centro de su imperio.

Pero esta época es crucial no solo para los anales del cristianismo y del Mediterráneo. Se puede decir que el primer reino que abrazó oficialmente la religión cristiana fue el reino de Armenia, entre los mares Negro y Caspio, cuyo gobernante Tirídates el Grande, según se cuenta, impuso la fe por la fuerza a sus súbditos a principios de la década de 300, a pesar de que su éxito fue variable. En juego no estaba solo la redención personal de Tirídates, sino el poder del monarca dentro de un estado armenio descentralizado, y la seguridad de su reino y de su gobierno, porque Armenia estaba emparedada entre el mundo romano al oeste y los imperios parto y después sasánida al este. Una vez más, la relación del hombre con lo divino estaba fun-

damentalmente relacionada con las relaciones entre los individuos y las comunidades. El resultado de los esfuerzos de Tirídates fue un cristianismo muy diferente del de Roma, y una relación mucho más sangrienta y compleja entre autoridad sagrada y secular.

Además, el cristianismo no era la única religión del siglo IV d.C. que floreció y se desarrolló mediante la interacción con un gobernante mundial. Es más, dos de las cuatro religiones más importantes del mundo actual también se encontraban en esa época en un periodo crucial de su desarrollo y expansión: el hinduismo y el budismo.[21] En la India, la dinastía gupta subió al poder impulsada por el cambio religioso motivado por la interacción del hinduismo y el budismo; un paisaje dinástico inestable que seguía sintiendo los efectos del influjo nómada del siglo II a.C.; y una sociedad que estaba siendo transformada por la riqueza de las recién creadas rutas comerciales este-oeste. A su vez, los gupta desarrollaron gradualmente una combinación muy particular de elementos nuevos y antiguos del culto hindú para crear una religión, una visión de lo divino y una sociedad que apoyaban su gobierno, integrando la autoridad secular y la espiritual. Su gobierno fue una edad dorada en la historia de la India, de diversidad religiosa y crecimiento cultural.[22]

En China, la Ruta de la Seda que iba directamente hasta la nueva capital Han en Luoyang representó un flujo no solo de bienes sino la entrada en China de ideas convincentes, entre ellas el budismo, que inició su vida en la India durante la «era axial». Durante los primeros siglos de nuestra era diversas formas e ideas sobre el budismo se habían filtrado lentamente en el pensamiento chino a través de Asia central y la India. Pero el siglo IV d.C. iba a ser un punto de inflexión crucial en la historia de la introducción, la traducción, la configuración y la aceptación del budismo por parte de la población china y las élites

dirigentes como una religión oficial, en un momento en que la dinastía Han había dejado de existir y China se encontraba rota política y militarmente en numerosos reinos y dinastías.

Para todas estas historias disponemos, por un lado, de una colección de fuentes contemporáneas —desde practicantes que desarrollan sus puntos de vista y argumentos, y fijan sus normas, así como textos religiosos que esbozan la evolución de las creencias teológicas y sus versiones de lo que estaba ocurriendo durante este siglo tumultuoso— y, por el otro lado, de una serie de comentaristas históricos posteriores, que intentan que sus sociedades tengan sentido y conmemoran los acontecimientos que se ajustan a sus propósitos particulares. Al mismo tiempo, gracias a la naturaleza ahora interconectada del mundo clásico, tenemos visiones de una cultura particular tanto de los que operan dentro de ella como desde el exterior, en especial en Oriente, a medida que los budistas chinos empezaron a realizar peregrinaciones regulares a la India. *In toto* estos relatos nos ofrecen una imagen de un periodo crucial en la historia del mundo, cuando tres grandes religiones se implicaron en un diálogo de adaptación, desarrollo y supervivencia con la sociedad y el gobierno de comunidades diferentes e imperios extendidos a lo largo de un globo conectado. La relación del hombre con el hombre, las relaciones entre comunidades, así como entre los humanos y lo divino estuvieron inextricablemente unidas en el viaje de un cambio esencial.

7

Las innovaciones religiosas desde dentro y desde fuera

Una de sus manos estaba colocada provocativamente sobre su delgada cintura, la otra se acariciaba lánguidamente el muslo. Su amplio pecho, resaltado por el vestido entallado y ligero, está girado hacia su compañero. Su cabeza, que también mira hacia este lado, está enmarcada por grandes pendientes de oro. Sus brazos musculosos están abiertos y estirados hacia arriba en señal de bienvenida, la pelvis arqueada hacia ella, el pie levantado del suelo como si estuviera bailando de alegría en su presencia. Su cuerpo está adornado por un chaleco del tipo preferido de los gobernantes kushán (antes Yuezhi) de Asia central, sus curvas y el extremo apuntado resaltan la largura de su torso. Detrás de él se encuentra una vara coronada por un círculo, señalando su autoridad. En una de las manos vueltas hacia arriba, en un gesto hacia la mujer, hay un anillo. Los dos aparecen profundamente inmersos en una conversación, sus cabezas cercanas rodeadas por un halo.

Según creemos, este es el momento de la propuesta de matrimonio entre un hombre llamado Chandragupta y una mujer llamada Kumaradevi, tal como aparece en un moneda acuñada por su futuro hijo. Ya hemos conocido en estas páginas a un hombre del mismo nombre. Se trataba de Chandragupta Maurya, que cuenta con el mérito de la unificación de la India en la época de la invasión de Alejandro Magno desde Grecia. Chandragupta también fue el hombre en cuya corte Megástenes ejerció de embajador para el primer rey seléucida, Seleuco I.

Fue él quien gobernaba en el gran palacio de Pataliputra, una ciudad fundada por Heracles. (Siempre que se lavaba el cabello, según nos cuenta Megástenes, su pueblo celebraba un festival.) Y fue el fundador de la dinastía maurya que estabilizó el imperio terrestre más grande en la historia de la India; un imperio que, como hemos visto antes, se desintegró a manos de su nieto, Asoka, que se convirtió al budismo y decidió regalarlo todo en cumplimiento de la ética de gobierno unida a las enseñanzas de Buda, en lugar de, como sus predecesores, basarse en la conquista.

Desde entonces la parte central y septentrional de la India había quedado fragmentada en comunidades enfrentadas entre sí y acosadas por las incursiones de una Bactria en expansión; por el establecimiento, y las guerras entre sí, de diferentes reinos indo-helenos; y finalmente por la migración hacia la India de griegos y nómadas saca de Asia central que huían de la llegada de los Yuezhi, que se habían establecido justo al norte de la India como el Imperio kushán de Asia central y que desde ese momento, y durante los siglos siguientes, se expandieron para gobernar gran parte del norte de la India, con su capital meridional en Mathura.

Es la vestimenta de estilo kushán que luce Chandragupta en esta moneda lo que permite fechar la propuesta de matrimonio no en el siglo IV a.C., sino casi 650 años después. La moneda ilustra el compromiso de un hombre que llegó al poder en febrero de 320 d.C. y se llamó a sí mismo Chandragupta I de la dinastía gupta. No sabemos si ese era o no su verdadero nombre. Pero su elección se debía evidentemente al recuerdo de la época perdida hacía mucho tiempo de Chandragupta Maurya, presentando de esta manera una declaración inconfundible de que el objetivo de este gobernante era crear una nueva «edad dorada» en la historia india.

Como veremos, tanto Chandragupta en la India como Constantino en el Mediterráneo tuvieron que contar con las innovaciones religiosas que surgieron de sus propios reinos. En ambos casos el desarrollo de creencias, al mismo tiempo que desestabilizaban un poco la sociedad, también ofrecían una oportunidad para controlar dichas creencias religiosas para asegurar y ampliar el poder imperial. En China, mientras tanto, se realizaban esfuerzos para acomodar la llegada del budismo al contexto religioso. Las creencias budistas habían entrado en China durante los siglos anteriores, gracias a la naturaleza recién conectada del mundo clásico donde los misioneros budistas podían viajar por las rutas comerciales que iban hacia el este. Los defensores del budismo se enfrentaban ahora a un reto difícil: cómo ganar favor y apoyo mientras China se encontraba política y socialmente desgarrada.

De manera parecida, en Armenia, un país perpetuamente en guerra debido a su posición como colchón entre el poder de los imperios romano y parto/sasánida, la nueva religión del cristianismo tuvo un impacto espectacular porque el patronazgo del rey Tirídates el Grande iba a provocar un cambio radical en la orientación religiosa de todo el país: que no solo tuvo consecuencias para el pueblo armenio y su observancia religiosa, sino también para la organización de la jerarquía política de Armenia y su posición en la amplia geopolítica del mundo clásico.

Innovaciones religiosas desde dentro

Si confiamos en relatos posteriores de viajeros chinos en la India, entonces Chandragupta no fue el primer gobernante gupta.[1] Lo fue Sri Gupta, que llegó al poder alrededor de 275 d.C. (cerca del nacimiento de Constantino) y cuyo hijo Ghatotkacha lo sucedió en 300 d.C. (mientras que Constancio, el padre de Constantino, disfrutaba de su parte del poder al gobernar el mundo romano como *Caesar*). El hijo de Ghatotkacha

fue Chandragupta. No sabemos casi nada de las personalidades de estos tres primeros gobernantes gupta. Pero sabemos que Chandragupta vio su gobierno como un avance con respecto al de sus predecesores: mientras que su padre se llamó simplemente *Maharaja* («Gran Rey»), Chandragupta adoptó el título de *Maharajadhiraja*, «Rey de Reyes».[2]

Se trataba claramente de un hombre preocupado por proporcionarse una posición muy elevada; y por eso el énfasis en el matrimonio —en la unión— en la moneda de su hizo puede parecer curioso en primera instancia. De hecho, la imagen podría sugerir que la esposa de Chandragupta lo mantenía en una especie de ensueño seductor, en lugar de estar sometida a él.

Kumaradevi procedía de la familia Licchavi, una confederación tribal consolidada que gobernaba la llanura entre el Ganges y la región de Terai en el Nepal. Los gupta gobernaban un poco más al sur, en la zona conocida como Magadha, de donde habían surgido los gobernantes maurya unos siglos antes. Por eso la boda de Kumaradevi y Chandragupta parece que unió a dos familias importantes para crear una zona de influencia conjunta mucho más grande. Pero tenemos algunos indicios de que se trataba de algo más que eso. El hijo de Chandragupta decidió referirse a la boda en sus propias monedas y las inscripciones oficiales también señalaban que descendía de la familia Licchavi. Parece que lo que la alianza Licchavi proporcionó a los Gupta como familia gobernante fue, sobre todo, respetabilidad.[3]

Para comprender por qué los Gupta deseaban semejante mejora de su posición, debemos analizar la naturaleza de la sociedad y la religión en la India en esta época. En el *Rig Veda* —el texto hindú más antiguo conocido, compuesto entre 1500 y 1200 a.C.—, los diferentes grupos dentro de la sociedad humana están representados como si fueran diferentes partes del cuerpo de la figura cósmica Purusha: boca, brazos, muslos y

pies.[4] A lo largo de los siglos siguientes, estos elementos diferentes de la sociedad (conocidos como *varnas*) llegaron a formar un sistema de castas, que imponía un orden social estricto en el que cada *varna* tenía que ejercer un papel específico en la sociedad, y cada uno disfrutaba de derechos específicos. El *Kshatriya* era el *varna* de los reyes (y eran los brazos de Purusha); el *Brahmán* era el *varna* de los individuos que se ocupaban de los rituales de sacrificio (y eran la boca de Purusha); el *Vaishya* agrupaba a hombres y mujeres que se ocupaban de la agricultura y el comercio (que eran los muslos de Purusha); y el *Shudras* estaba formado por los trabajadores y por los que realizaban otras tareas serviles (que, convenientemente, eran los pies de Purusha). Y aunque en realidad parece que existen muchos ejemplos de los que consiguieron escapar de la rigidez del sistema (de dinastías antiguas como los Nanda, por ejemplo, se dice en fuentes posteriores que procedían de un *varna* no destinado al gobierno), en el siglo I d.C. la retórica sobre estas distinciones era lo suficientemente rígida para que fueran muy difíciles los movimientos entre los *varnas*, incluso estaban prohibidos los matrimonios entre *varnas*.

Esta división social y religiosa se apoyaba en un amplio abanico de escritos religiosos que procedían de épocas diferentes. En primer lugar estaban los *Vedas*: cuatro conjuntos de textos sagrados compuestos aproximadamente entre 1500 y 1200 a.C., entre los cuales el *Rig Veda* es el más antiguo, y que presenta una relación cada vez más estrecha entre ciertos grupos sociales y sus papeles particulares (y protegidos) en la sociedad.[5] El acceso a ellos también era un privilegio protegido: solo los tres *varnas* superiores tenían derecho a leer los *Vedas*. A continuación estaba la épica sánscrita como el *Ramayana* (la historia del dios rey Rama, que algunos estudiosos modernos afirman que es una versión india de la *Ilíada* griega) y el *Mahabharata* (el poema épico más largo que existe y que explica la historia de la

lucha dinástica por el trono de Hastinapura), compuestos originalmente alrededor del siglo V a.C., aunque siguieron evolucionando a lo largo de los siglos siguientes.[6] Y por último estaban los *Puranas*, creados quizá alrededor de la época de los *Vedas*, pero que no fueron puestos por escrito hasta los primeros siglos de nuestra era y han sido modificados continuamente hasta la época moderna, en especial durante los años de la dinastía gupta. Los *Puranas* son registros genealógicos de las grandes familias y los dioses. Dentro de todos estos textos tenía una importancia especial el concepto de *dharma*: un sentido del orden y del equilibrio multiforme y siempre en evolución, que hace que el universo sea posible. Un paso para alcanzar el *dharma* (y las prescripciones variaban inevitablemente para cada *varna*) era no atentar contra la segmentación de la sociedad. Hacerlo ponía en riesgo el equilibrio cósmico.

En cuanto a los Gupta de finales del siglo III/principios del siglo IV d.C., se ha planteado que eran *Vaishya* y por eso aparentemente consiguieron superar el precedente de que los gobernantes debían pertenecer al *Kshatriya*.[7] Esto fue posible en parte gracias al desarrollo del marco ritual en la India, que había permitido cada vez más modificar las distinciones dentro del sistema de castas.

Uno de estos desarrollos fue el budismo. En la época de Chandragupta el budismo tenía unos 800 años de antigüedad y podía presumir de algunos seguidores destacados, entre ellos el rey maurya Asoka, que según se cuenta hizo proselitismo de su fe y cuya aplicación de sus enseñanzas altruistas pudo provocar el colapso de la dinastía maurya.

El perfil elevado del budismo dentro de la sociedad india había planteado un desafío al sistema hindú de los *varnas*. El budismo, que en las fases iniciales tuvo muy poco interés en tener funcionarios de ningún tipo, había servido en especial para doblegar la estipulación del sistema de que un solo grupo —los

brahmanes— tenía el derecho a realizar los rituales religiosos para la comunidad. Esta tradición obligaba a la sociedad a depositar una gran confianza en el conocimiento, el entrenamiento y las actividades especializadas de los *brahmanes* para garantizar su salvación, de hecho como si fueran verdaderos dioses en la Tierra. Los *brahmanes* eran personas con un poder tremendo, fácilmente reconocibles en las calles: medio desnudos, blandiendo una vara con la que podían alejar los malos espíritus, el cabello recogido en un moño en lo alto de la cabeza. (Al *brahmán* le recogían el cabello de esta manera cuando tenía tres años, como parte de un ritual de iniciación, y el moño era una muy apreciada señal de distinción. Los *brahmanes* no podían ser condenados a muerte, pero se les podía sentenciar a que les cortaran el moño, un castigo que se consideraba de la misma severidad.)[8] En contrates, los budistas defendían que cada individuo podía trabajar por su propia salvación individual y para ello no necesitaban a un *brahmán* (aunque al mismo tiempo los budistas buscaban el apoyo laico que los ayudara a mantenerse como especialistas en rituales dentro de los monasterios budistas).

Al mismo tiempo, a partir del siglo II a.C., la impermeabilidad aparente de los diferentes *varnas* se vio aún más debilitada cuando una serie de *brahmanes* adoptaron papeles no sacerdotales: convirtiéndose en líderes militares y políticos, e incluso en espías, además de ocupar una serie de empleos mucho más mundanos para mantener en funcionamiento la sociedad, como propietarios de casas de juegos, capataces agrícolas, actores e incluso carniceros. Al mismo tiempo las fronteras entre los demás *varnas* también se vieron debilitadas por la riqueza y la importancia crecientes de miembros de la clase *Vaishya*, que se estaban enriqueciendo con los beneficios abundantes de las rutas comerciales (incluida la nueva Ruta de la Seda) y, en consecuencia, se convirtieron realmente en una nueva clase media.[9]

Finalmente, la distinción entre los *varnas* por toda la India se debilitó aún más con la inmigración. A partir de finales del siglo II a.C. oleadas de nómadas saca —habitantes tradicionales de Asia central en las fronteras con Bactria— se precipitaron hacia el sur por la zona del Punjab en la India. (El recién creado Imperio parto les impidió que se dirigieran hacia el oeste.) Estos sacas habían sido desplazados inicialmente de su patria por los Yuezhi, que huían de la expansión de la dinastía Han durante el siglo III a.C. y que, al cabo de un siglo, iban a dominar Bactria y desarrollarse hasta formar el Imperio kushán. Durante el siglo I d.C. los kushán empezaron a penetrar en la India, empujando a los sacas aún más al sur. Estas tribus históricamente nómadas trajeron consigo una variedad de creencias y tradiciones religiosas, centradas en especial alrededor del respeto por el heroico gobernante guerrero, que no debía proceder de ningún trasfondo social concreto, sino que era juzgado por su valor en combate y su competencia como gobernante; así como la noción de la hermandad de guerreros de élite que podía esperar el apoyo generoso de su comunidad. Inevitablemente estas ideas influyeron y desafiaron las creencias religiosas tradicionales en la India, incluida la pertenencia social y religiosa fijada desde el nacimiento de todo individuo tal como quedaba delimitada por los diferentes *varnas*.

No obstantes, sigue habiendo una diferencia notable entre convertirse en rey y convertirse en «Rey de Reyes», como se llamó Chandragupta. Como hemos visto, Chandragupta situó desde el principio su objetivo en lo más alto: dirigir una dinastía gobernante que iba a traer una nueva «edad dorada». En este clima recién estrenado de posibilidades de ascenso social, la respetabilidad y el derecho a gobernar de su familia recibía un fuerte espaldarazo con el nuevo lazo matrimonial en pie de igualdad con un clan gobernante más tradicional, que pretendía un mayor poder e influencia reales.[10]

También hay que señalar que el matrimonio fue un movimiento táctico retorcido para fortalecer a las dos familias frente a una nueva época de turbulencias en Asia central. El Imperio kushán en el norte se encontraba ahora en serios aprietos. Su nuevo enemigo era el emergente imperio de Asia occidental: los sasánidas, que habían derrocado a los partos y ahora se estaban extendiendo hacia el este, penetrando en el territorio kushán. Durante el siglo III d.C., los kushán habían entrado en decadencia, dejando la zona de Asia central alrededor del Afganistán actual una vez en medio del caos. Al mismo tiempo la comunidad de los Satavahana en el sur de la India, asediada por el peso de los inmigrantes sacas, también se derrumbó, dejando un vacío político. En una zona del centro-sur de la India conocida como el Decán, este vacío quedó pronto cubierto por un nuevo clan gobernante, los Vakataka, que después se aliaron con otros grupos vecinos cercanos a los gupta.[11] Por eso, la alianza Gupta-Licchavi podía ofrecer a los dos bandos una cierta seguridad al aumentar su número y una protección frente a la aniquilación en un entorno político fragmentado y en cambio rápido y continuado al norte y al sur.

Pero aun así, se llamase como se llamase y se aliase en matrimonio con quien quisiera, Chandragupta aún tenía mucho por hacer si quería convertir en realidad sus aspiraciones. El paisaje religioso cambiante de la India demostró que iba a ser su mayor aliado. El primer cambio crucial en la perspectiva religiosa —la división cada vez menos clara entre los *varnas*— fue lo que, en primera instancia, hizo posible que los gupta pudieran gobernar. Y en respuesta, Chandragupta y sus sucesores parece que intentaron favorecer a todas las partes: apoyando el concepto del derecho y la responsabilidad de todo individuo para asegurarse la propia salvación (y la de su comunidad), mientras que también respaldaban la continuación de la importancia social y religiosa de los brahmanes a cambio de su apoyo al poder

real (y en especial a los Gupta). Alrededor de esta época, por ejemplo, los textos *Purana* —que muchos estudiosos creen que fueron puestos por escrito de una manera regular a partir de la época gupta— ganaron cada vez más en importancia relativa frente a los *Vedas* más tradicionales. Los *Puranas* ofrecían una colección de historias genealógicas de dioses y familias que destacaban tanto la importancia de los brahmanes como de los gobernantes, así como la importancia de los actos individuales y la piedad personal a dioses específicos como un camino a la salvación.

El segundo gran cambio en el culto hindú de esta época que resultó útil a Chandragupta y a sus sucesores fue la preeminencia progresiva de dos dioses por encima de todos los demás: Visnú y Shiva. Visnú era el salvador de cuatro brazos de la humanidad, una especie de rey épico e infalible; Shiva, el dios de los tres ojos tanto de la destrucción como de la benevolencia. Muchos otros dioses —también héroes humanos, como el rey Rama, celebrado en el épico *Ramayana*, e incluso los fundadores de otras religiones como Buda— eran presentados cada vez más como avatares (formas alternativas) de Visnú y Shiva. Como consecuencia apareció un mundo divino mucho más simplificado que convivía con el tradicional mucho más complejo. Aún se evocaba y adoraba a una amplia variedad de dioses (y los conflictos entre las diferentes concepciones de lo divino podían estallar, como ocurrió en realidad), pero en última instancia también tenían el potencial de que todos se podían relacionar con esas dos deidades supremas, permitiendo la relación de grupos con diferentes prioridades de culto —incluso de religiones diferentes— en el seno de una comunidad más amplia devota de las dos figuras principales.

La India había evolucionado hasta convertirse en una sociedad plural con multitud de pueblos, identidades étnicas y tradiciones religiosas, sociales y políticas diferentes. Su paisaje reli-

gioso tenía ahora el potencial de apoyar la creación de comunidades políticas y religiosas grandes y cohesionadas sin necesidad de dañar dicho pluralismo. Pero mucho dependía de tener el rey de reyes y la familia imperial correctos, si se debía forjar una nueva época imperial comparable a la de los Maurya. Ahora estaba en manos de los Gupta convertirse en dichos gobernantes.

Constantino tenía la ambición de controlar el cambiante paisaje religioso del mundo romano con el objetivo de consolidar y ampliar su poder. Tras derrotar a Majencio en 312 era el gobernante indiscutible del Imperio romano occidental. En febrero de 313 celebró una reunión en Milán con Licinio, que estaba a punto de disfrutar de una autoridad comparable sobre la parte oriental. El escritor cristiano Lactancio (que en 314 publicó su relato sobre la conversión cristiana de Constantino en el puente Milvio) afirma que Licinio también había recibido en sus victorias la ayuda de un ángel de Dios que le había enseñado una oración que debían rezar sus tropas.

Los dos hombres formaban probablemente una pareja de contrastes. Las estatuas de Constantino siempre lo muestran sin barba, joven y sereno, con unos rasgos tranquilos que emanan poder. Licinio siempre aparece con barba, mayor y parece de alguna manera más experimentado. Entre ellos, ofrecían representaciones visuales distintas, si no dispares, del poder romano del pasado. Constantino parecía recordar a Augusto, que era un muchacho de diecinueve años cuando asumió el papel de heredero adoptivo de Julio César y se dispuso a crear el Imperio romano a partir de la implosión de la república. Licinio, por su parte, podría recordarnos a Diocleciano, el dálmata de baja cuna, que se convirtió en emperador a los cuarenta y que

restableció el imperio después de un periodo de traumas terribles.

La amistad entre Licinio y Constantino quedó sellada en Milán cuando la hija de Constantino fue entregada en matrimonio a Licinio, aunque tenía la mitad de su edad. Lo que acordaron a continuación fue la necesidad de cautela. El comunicado que publicaron después de las conversaciones no exigía que los romanos se convirtieran al cristianismo, ni decretaron la destrucción de los lugares de culto paganos; más bien llamaban a la tolerancia de todas las creencias religiosas, el respeto por la diversidad y la restitución de las propiedades confiscadas a las sectas perseguidas. Ofrecía «a los cristianos y a todo el mundo la libertad de seguir la religión que cada persona prefiriera».[12] Aunque esto, por supuesto, beneficiaba especialmente a los cristianos, no daba prioridad a nadie. Parece que la elección de una religión específica ya no era una prioridad para Licinio y Constantino. Más bien querían una calma religiosa.

Esta decisión —imponer activamente la tolerancia en lugar de la persecución— se considera como un momento definitorio en el pensamiento occidental. En muchos sentidos también era una intensificación de la postura religiosa romana tradicional. Como el de Grecia y la India, el mundo religioso romano era inherentemente politeísta: había una multitud de dioses y la gente siempre había tenido sus favoritos personales y/o locales. Los nuevos dioses y las variantes nuevas de deidades ya establecidas llegaban continuamente a la religión romana y se veneraban con entusiasmo. (Por ejemplo, en los primeros siglos de nuestra era el culto a Mitra parece que entró con gran fuerza en la sangre romana, en especial en el ejército y entre los miembros de la corte imperial, y se fundaron santuarios para su culto a lo largo de todo el imperio.) Lo que unía el culto religioso romano era, en primer lugar, la centralidad de los sacrificios de sangre en rituales (con frecuencia públicos); y, en segun-

do lugar, el reconocimiento de que la figura del emperador —en general venerado e identificado con lo divino— era el depositario de la lealtad y la reverencia últimas de todo romano.

No obstante, los cristianos eran diferentes. Se solían reunir en privado, no estaban dispuestos a ofrecer sacrificios de sangre y profesaban una lealtad última no al emperador sino a su Dios. Por eso no habían dejado de representar una espina especialmente irritante en la psique romana. El problema no era doctrinal sino político y social: teniendo en cuenta sus costumbres particulares, ¿los cristianos se podían considerar miembros útiles de la sociedad romana o se trataba de traidores en su seno? A partir de mediados del siglo III a.C., la visión oficial de los emperadores había virado hacia esta última postura, desencadenando periodos de persecución contra los cristianos, siendo el más serio bajo Diocleciano entre 303 y 311. Pero en 313 Constantino y Licinio —que tenían la necesidad de asegurar y consolidar su gobierno sobre comunidades que estaban política, social y religiosamente divididas— apelaron a la intensificación de la tolerancia y el respeto religiosos, permitiendo de esta manera que se pudieran practicar todo tipo de cultos cristianos y politeístas (más tarde unificados por los autores cristianos bajo el término «pagano»), uno al lado del otro.

Durante los tres años siguientes, Constantino confirmó su compromiso con esta política de tolerancia, en un intento incansable de equilibrar las tradiciones cristianas y paganas. Era el emperador pagano (no se había convertido ni bautizado) de un imperio que era abrumadoramente pagano, a pesar de Lactancio, que en publicaciones contemporáneas afirmaba que era cristiano. Se negó a celebrar sacrificios paganos dentro de las celebraciones de sus diez años en el poder, pero permitió los tradicionales juegos circenses paganos. Había construido baños nuevos, pero también iglesias nuevas (incluida la primera de San Pedro) en propiedades imperiales o fuera de las murallas de

la ciudad, para no amenazar a los templos paganos tradicionales en el corazón de Roma. En su arquitectura estas iglesias nuevas utilizaron una forma arquitectónica social y secular muy conocida —la basílica— para minimizar cualquier descontento sobre su construcción en medio de la mayoría pagana. En sus monedas, Constantino siguió usando la imagen pagana del Sol Invicto (*Sol Invictus*), al que consideraba su «compañero», y prohibió los negocios el domingo para que se pudiera dedicar el día al culto al sol (no como deferencia a las Escrituras cristianas que proclamaban el séptimo día como el del descanso de Dios). Pero también se produjeron medallones con símbolos cristianos. Además, Constantino nombró a Lactancio tutor de su hijo Crispo, extendió la autoridad judicial de los obispos cristianos y dio permiso para que la manumisión de los esclavos tuviera lugar en las iglesias.

No obstante, dentro de la amplia comunidad cristiana, el deseo de igualdad de Constantino no era compartido de manera unánime. El 15 de abril de 313 su representante fue recibido por una multitud enfurecida en las calles de Cartago. (Esta gran ciudad —en su momento del centro de la oposición a la expansión romana en el Mediterráneo— era ahora un reconstruido y floreciente puerto romano y, lo que era más importante, el centro de la jerarquía religiosa cristiana en el norte de África.) De la muchedumbre encendida el hombre de Constantino recibió dos paquetes. El primero estaba sellado y contenía una serie de cargos contra el primado cristiano —el obispo principal— de Cartago, un hombre llamado Ceciliano. El segundo era una carta abierta de petición a Constantino, pidiéndole que permitiera que los obispos cristianos de la Galia pudieran decidir sobre su caso.[13]

Constantino accedió a ello y delegó la organización de la audiencia en el obispo principal de Roma, Milcíades, que lo convirtió en un asunto mucho más importante, completando el ju-

rado con otros obispos de Italia. El 2 de octubre de 313, tras solo tres días de discusión, entregaron su veredicto: lejos de aceptar las quejas contra Ceciliano, acusaron al grupo de cristianos en África (dirigidos por un hombre llamado Donato) de provocar un cisma en la Iglesia cristiana. Como no quedaron convencidos, Donato y sus seguidores apelaron directamente al emperador para revocar la decisión.

La queja en discusión surgía de la manera en que emanaba la autoridad religiosa de las decisiones tomadas durante la época de persecuciones que Constantino y Licinio acababan de prohibir. Durante ese tiempo se había obligado a los obispos cristianos a entregar copias de las Escrituras. Los que lo hicieron, y cumplieron de otras maneras con las autoridades romanas —comprometiendo de esta manera sus creencias cristianas—, fueron conocidos como *traditores* (del latín *trado*, «rendirse»). Al terminar la persecución, la cuestión para los cristianos era si debían aceptar o no el regreso al rebaño de los que habían sido *traditores*, y hasta qué punto cualquiera de las funciones que pudieran realizar —en especial los ritos cristianos como el bautismo y la ordenación— eran sagradas. Los rigoristas —los que creían que esos hombres habían perdido toda autoridad y que los que se relacionaban con ellos perderían las alegrías del Cielo— tenían su gran centro de apoyo en un pueblo llamado Cirta, en el interior númida del norte de África, alejado de la costa mediterránea y de Cartago, una zona que había sufrido con gran dureza la persecución contra los cristianos. Estaban dirigidos por el primado de Numidia. Los moderados —los que creían que se debía perdonar a los *traditores*— estaban encabezados por el primado de Cartago en la costa occidental del norte de África.

En 311 había muerto el primado de Cartago y su archidiácono, Ceciliano, se había impuesto rápidamente sobre tres obispos locales para que lo eligieran como sucesor antes de que

el contingente númida pudiera viajar hasta Cartago para la elección. En 312 —mientras Constantino ocupaba Roma tras la derrota de Majencio— el primado de Numidia, Segundo, celebró por fin un concilio en Cartago, al que asistieron setenta obispos del norte de África, que puso en duda la veracidad de la elección de Ceciliano. Segundo no solo declaró *traditor* a Ceciliano (era culpable de haber prohibido que se dieran alimentos a los cristianos que las autoridades romanas querían matar de hambre), sino a los que le habían ordenado: de ahí se derivaba que la elección fuera nula y sin efecto. No es que Segundo y toda una serie de obispos que lo apoyaban estuvieran libres de acusaciones parecidas: muchos de ellos habían confesado en un momento u otro que eran *traditores* y habían acordado que se supervisarían entre ellos.

Se cuenta que para animar el antagonismo contra Ceciliano, Segundo recibió la ayuda de una dama española extremadamente rica que vivía en Cartago, de nombre Lucila, que nunca había perdonado a Ceciliano que censurase su estilo ostentoso de culto cristiano. Juntos, Segundo y ella, eligieron un candidato rigorista alternativo como su primado de Cartago: el capellán personal de Lucila, un hombre llamado Majorino. Fueron Segundo y Majorino los que le escribieron a Constantino en 313 pidiéndole que resolviera el asunto, aunque Majorino murió poco después, siendo sustituido como candidato rigorista al primado de Cartago por Donato, que era el rostro de su causa cuando el tribunal eclesiástico del obispo Milcíades tomó su decisión.

Pero esta batalla en el norte de África no era simplemente una cuestión de doctrina teológica: también era una lucha geográfica y de clase. Cartago era una ciudad metropolitana grande y ajetreada, que formaba parte con firmeza del Imperio romano desde su humillación y destrucción por Roma en las guerras de los siglos III y II a.C. La población de la ahora recons-

truida ciudad portuaria era rica, con una clase media de éxito creciente, cuyas enormes villas rodeaban la ciudad, copiando los diseños y la decoración de moda en Roma. Sus propiedades bien regadas y fértiles producían el grano del que dependía Roma —una ciudad con más de un millón de habitantes— para su sustento. Cartago tenía mucho que ganar manteniendo unas buenas relaciones con Roma, y Roma tenía intereses muy importantes para mantenerse cerca de Cartago.

Por el contrario, Numidia —que se extendía por lo que en la actualidad es Argelia y una parte de Túnez— era un territorio formado por pueblos pequeños. La persecución dura y continuada contra los habitantes cristianos a principios del siglo IV había diezmado lo que los pueblos habían llegado a ser en su momento. Las mesetas de Numidia carecían de lluvia natural y solo se podían cultivar olivos en sus suelos. En medio de los bosquecillos, las pequeñas comunidades rurales descendientes de los nómadas bereberes se apelotonaban alrededor de las prensas de aceite y, cada vez más, alrededor de sus iglesias cristianas. Las comunidades más pobres, más rurales, más aisladas y más tradicionales eran los cimientos del movimiento donatista: el propio Donato procedía de Casae Nigrae en el borde meridional de las mesetas de Numidia, con vistas al sur sobre el desierto del Sahara.

Por eso la lucha donatista era entre el territorio de Numidia y la ciudad de Cartago, las clases bajas contra las más acomodadas; entre los africanos romanizados y los que seguían aferrados a su linaje bereber tradicional; entre una comunidad urbana en crecimiento y una comunidad rural, aislada y en decadencia; entre rigoristas y moderados en la doctrina y en la acción cristianas; entre los obispos rivales Donato y Ceciliano, y cada vez más entre los donatistas y la Iglesia cristiana romana, sin mencionar al propio Constantino.

Para Constantino —que intentaba asegurar su posición como gobernante único del Imperio romano occidental y reforzar su solidaridad tras un periodo de conflictos internos— la jerarquía cristiana en el norte de África (como la de cualquier otro sitio bajo su mando) parecía sin duda una herramienta útil que debía respaldar como un medio para reforzar la cohesión de la comunidad bajo su gobierno. Ya le había otorgado a los obispos una autoridad judicial ampliada y había aumentado el número de actividades sociales de las iglesias dentro de la comunidad. En Cartago, Constantino había mostrado de la misma manera un respaldo sólido a Ceciliano, cubriéndolo de dinero y liberando de los impuestos municipales a todos los clérigos que trabajaban con él. En paralelo, se cuenta que había intentado asustar a los que amenazaban la paz y la prosperidad de su gobierno enviando la cabeza cortada de Majencio —o lo que quedaba de ella en este momento, después de que la paseasen por Roma clavada en una lanza— al norte de África para mostrar lo que le ocurría a los que se oponían a él.

Al mismo tiempo, Constantino estaba dispuesto a conocer el caso de Donato contra Ceciliano, muy probablemente porque resolver disputas religiosas era otra manera de lograr su gran objetivo de la tolerancia religiosa y la cohesión comunitaria. Además, es posible que hubiera agradecido la apelación de Donato para que fuera el emperador en persona quien juzgase el caso y revisase la decisión inicial de los obispos, porque dicho ejercicio de arbitraje situaría a Constantino como el juez último en temas religiosos: unía la jerarquía cristiana con la imperial, de la misma manera que las jerarquías religiosas paganas tradicionalmente habían situado a su cabeza al emperador. (Constantino no renunció nunca a su título oficial pagano de *Pontifex Maximus*).

El 1 de agosto de 314 d.C., Constantino prosiguió con este entrelazamiento de la jerarquía imperial y cristiana al convocar

personalmente un concilio de obispos cristianos en Arlés: la primera vez que una autoridad no cristiana (Constantino seguía siendo oficialmente un emperador pagano) se abrogaba el derecho a convocar una reunión de ese tipo. Su tarea, a lo largo de muchas semanas de discusiones, era decidir sobre una serie de temas destacados de disputa dentro de la Iglesia cristiana, desde el asunto «donatista» en África hasta la fecha oficial de la Pascua. Además, Constantino les pidió que examinaran cómo se podrían integrar mejor los cristianos en el orden imperial y, en especial, en el ejército: esto no era más que un paso más en su aspiración de seguir amalgamando mejor las jerarquías cristiana y pagana (y comunidades más amplias).

En relación con el norte de África, este concilio también dio su apoyo a Ceciliano, pero una vez más los donatistas se negaron a aceptar el veredicto. Finalmente, Constantino accedió a juzgar personalmente el caso: el emperador del Imperio romano de Occidente iba a decidir sobre una cuestión de doctrina cristiana en el norte de África. Pero aun así los donatistas se negaron a aceptar su decisión, que seguía ofreciendo todo su apoyo a Ceciliano. Los donatistas ofrecían cada vez más la apariencia de ser unos obstruccionistas puritanos e irreductibles que estaban desafiando la autoridad de Constantino como emperador. En 315 d.C. Constantino amenazó con llevar el ejército a África para enfrentarse personalmente con la situación y destruir a los que habían actuado contra él. (Posiblemente se volvieron a mostrar en público los restos putrefactos de la cabeza de Majencio.) Pero el ejército no llegó, porque la atención de Constantino se tuvo que centrar en los frentes septentrional y oriental.

A lo largo de 314 y 315 d.C. Constantino había estado ocupado fortificando su Imperio romano occidental contra las tribus germánicas cada vez más rebeldes en el norte. También había tenido que tratar con el gobernante de Oriente, Licinio, que

le había dado a Constantino un nieto de su esposa mucho más joven que él. En 316, sin embargo, parece que la relación se deterioró rápidamente. Las monedas acuñadas por Constantino en la mitad occidental del imperio, que mostraban con orgullo los rostros de los dos *Augusti*, a partir de este momento solo muestran a Constantino. El 8 de octubre de 316 los dos hombres se encontraron en el campo de batalla de Panonia, en la zona que actualmente se encuentra al norte de los Balcanes. En enero de 317 sus tropas se volvieron a enfrentar, esta vez en Tracia, pero no hubo un vencedor claro.

Durante los siete años siguientes se mantuvo una tregua incómoda durante la cual Licinio mantuvo su título oficial pero con una autoridad mucho más reducida. Pero en 324 los dos *Augusti* habían reunido ejércitos con más de 100 000 hombres. Constantino derrotó dos veces a Licinio, el 3 de julio y el 18 de septiembre. En las dos batallas los hombres de Constantino habían entrado en combate bajo estandartes cristianos, imitando los que aparentemente Constantino había utilizado en el puente Milvio. Más tarde se dijo que Constantino ordenó que los estandartes cristianos se movieran por el campo de batalla acudiendo a todos los lugares en que sus hombres desfalleciesen. Su visión no solo les proporcionó nuevas fuerzas, sino que había provocado desaliento en las tropas de Licinio. Como explicó el historiador posterior y obispo cristiano Eusebio, este conflicto se había convertido en una batalla entre cristianismo y paganismo.

Según fuentes cristianas posteriores, la razón de este recurso a las hostilidades entre dos co-gobernantes que anteriormente se habían dedicado a la tolerancia religiosa, era que durante los siete años anteriores Licinio se había apartado de la política acordada y había perseguido cada vez más a los cristianos en el este. Se había encomendado al dios Júpiter, había despedido a los cristianos del servicio imperial, había ordenado que no se

rindiese culto en las iglesias sino a cielo abierto fuera de las puertas de la ciudad, y había prohibido que los obispos se visitasen entre ellos.

Y así, cuando Licinio se rindió finalmente ante Constantino en Nicomedia en 324, Constantino no solo se convirtió en el dueño indiscutible de todo el Imperio romano, sino que lo hizo respaldado por la narrativa sobre su exitosa tolerancia religiosa y con el fuerte apoyo cristiano. Ahora tenía que encontrar la manera de mantener el imperio unido y determinar qué papel iban a jugar los cristianos y el cristianismo en sus amplios dominios.

Innovación religiosa desde fuera

En la época en que Ghatotkacha Gupta, el padre de Chandragupta I, llegó al poder en la India alrededor de 300 d.C., había casi 4000 monjes budistas en China, la mayoría concentrados en unos 180 establecimientos budistas construidos en la vieja capital Han (ahora reconstruida) en Chang'an y en la nueva capital Han en Luoyang. Era un número muy pequeño, enormemente superado por los devotos de las tendencias predominantes de culto y creencias en China, centradas principalmente alrededor de los festivales lunares y solares, el culto a los antepasados y las tradiciones populares basadas en la creencia en una multitud de seres divinos.[14] Y junto a esto seguían existiendo las filosofías en desarrollo del taoísmo y el confucianismo, ambos productos de la «era axial» en China.[15]

A lo largo de la época de la dinastía Han, el taoísmo —que planteaba que las acciones individuales debían estar en armonía con los grandes ritmos del universo— había seguido desarrollándose en una multitud de formas en las diferentes partes de China.[16] Y durante la misma época, los emperadores Han también habían empezado a adoptar el confucianismo, en especial su filosofía de gobierno. En 136 a.C. el gobierno estableció cinco áreas de aprendizaje en las que se esperaba que los fun-

cionarios civiles fueran unos expertos: cinco textos —ahora canónicos—, incluidos los *Anales de primavera y otoño,* supuestamente escritos por Confucio. En 124 a.C. se estableció una academia imperial, por la que había que pasar para entrar en la administración, al mismo tiempo que se abolían finalmente los cargos «hereditarios» de la corte imperial (que se quedaban en las familias aristocráticas). El resultado fue el nombramiento como canciller del emperador de un hombre llamado Gongsun Hong, que había empezado su vida guardando cerdos, después se había convertido en estudioso confuciano, antes de su increíble ascenso, lo que hacía realidad lo que Confucio había soñado para sí mismo: la aceptación de su filosofía de gobierno en China. No es casualidad que aproximadamente por la misma época apareciera la primera biografía de Confucio, escrita por Sima Qian.

Pero a pesar de la nueva posición del confucianismo, sus creencias y principios no estaban necesariamente fijados, principalmente porque los discípulos del confucianismo recibían peticiones constantes que hacían necesaria la adaptación del pensamiento del maestro para responder a problemas de un tipo al que Confucio no se tuvo que enfrentar nunca directamente (por ejemplo, el concepto de política exterior en un nuevo mundo conectado, donde China había enviado sus primeros embajadores a Roma en 130 a.C. y los embajadores romanos habían emprendido el camino a la corte imperial en 166 d.C.).[17] De manera similar, también iba a cambiar radicalmente la forma como se recordaba al propio Confucio. En 57 d.C. el colegio imperial inició la práctica de ofrecer ofrendas a Confucio como si fuera algo más que un simple hombre. En 195 d.C. empezó la veneración oficial de su tumba.

En consecuencia, el paisaje religioso de China era complejo: viejas formas de culto ancestral y tradiciones populares, mezcladas con formas en desarrollo de las creencias taoístas que

superaban las fronteras de la filosofía y la religión, que a su vez se relacionaban con la filosofía del confucianismo, cuyo difunto fundador era ahora objeto de un culto ritual, y en medio de todo esto, el budismo.

Con posterioridad se informó de que el budismo había sido llevado al suelo chino por el rey indio y converso budista Asoka durante el siglo II a.C.[18] Se cuenta que Asoka envió misioneros a Asia occidental para predicar la doctrina budista y que envió a su hijo a Sri Lanka para introducir allí el budismo. Pero también se dice que construyó 84 000 *estupas* (estructuras parecidas a túmulos que guardan en su interior reliquias budistas que se utilizan para concentrar la meditación) a lo largo de una zona muy extensa de la India y Asia central. También se cuenta que algunas de estas *estupas* se construyeron dentro del territorio que se acabaría convirtiendo en el Imperio Han, después de que el emperador Wu y sus sucesores se expandieran hacia el oeste para proteger la emergente Ruta de la Seda en los siglos II y I a.C.

Las construyese o no Asoka, la *estupa* se convirtió sin duda en un hito regular dentro del territorio chino en siglos posteriores, y tiene un lugar muy importante en la historia de la arquitectura china: se trata del ancestro arquitectónico de la actualmente ubicua pagoda china. La Gran Pagoda del Ganso Salvaje en la antigua capital Han de Chang'an (en la moderna Xi'an) sigue en pie, aunque fue construida en el siglo VII d.C., y no solo se hace eco de la arquitectura budista, sino que fue levantada para albergar reliquias budistas y *sutras* (manuales para la práctica religiosa budista) traídos a China desde la India.

El budismo —en mayor medida que el hinduismo también indio— era en su corazón una doctrina misionera que animaba a sus creyentes a extender sus enseñanzas.[19] Como consecuencia, a partir de la época de Asoka, grupos de monjes budistas aparecieron en una serie de comunidades indo-helenas, cen-

troasiáticas y orientales. A mediados del siglo II a.C. los monjes budistas convirtieron al rey indo-heleno Menandro (que gobernó el noroeste de la India en las últimas décadas antes de que Bactria y los territorios limítrofes fueran ocupados por los Yuezhi, que habían emigrado hacia el centro de Asia). La conversión de Menandro se celebra en el texto budista posterior *Milindpanho —Las preguntas de Milinda (Menandro)—*, que a su vez formó parte del paquete de textos budistas que se exportaron aún más lejos: conocemos el *Milindpanho* gracias a su supervivencia en la literatura budista birmana y china. Igualmente, fue en Sri Lanka donde se pusieron por escrito algunos de los primeros textos budistas (sobre hojas de palmera) alrededor de 43 a.C. (está claro que el hijo de Asoka tuvo cierto éxito en su misión en la isla).[20] Y en el siglo I d.C., el budismo se había extendido al norte de la India, apoyado oficialmente por al menos algunos de los gobernantes del Imperio kushán.

En textos de los siglos V y VI d.C. también leemos cómo llegaron supuestamente a China los primeros monjes budistas. Se explica que una delegación budista llegó a la corte del Primer Emperador, Qin Shi Huangdi, a finales del siglo III a.C., pero el emperador, muy adepto de la filosofía legalista, metió muy pronto a los budistas en la cárcel. Pero la leyenda dice que fueron liberados de la prisión por un enorme hombre dorado que obligó al emperador a que les permitiese seguir con su culto.[21]

En la época de la dinastía Han, por el contrario, se dice que el emperador buscó activamente a los budistas, por el consejo de sus propios hombres sabios, para que le ayudasen con la explicación de los fenómenos antinaturales. Durante la construcción de un lago artificial para el emperador, se descubrió un lodo de color negro oscuro en el fondo. Esto sorprendió a los expertos Han, pero fue identificado, según se cuenta, por las autoridades budistas como las cenizas que quedaban de la conflagración de todo lo que existía al final de un *kalpa*: el concepto

indio para un periodo de tiempo cósmico que equivale a 4 320 000 años humanos.[22]

En el mismo periodo los enviados de los emperadores Han también se encontraron con el budismo en la India y en Asia central: el embajador del emperador Wu ante los Yuezhi a principios del siglo II a.C. (cuyos viajes interminables hicieron que su nombre tuviera una gran reputación en la Ruta de la Seda) mencionó el budismo en el informe que presentó al emperador.

Más tarde, en la segunda mitad del siglo I d.C., se cuenta que el emperador Ming —aunque en informes posteriores que no se diferencian mucho del de Eusebio hablando de Constantino y sus supuestas visiones en el puente Milvio— soñó con una deidad dorada y uno de sus consejeros de mayor confianza le dijo que esa figura no era nadie más que Buda de la India. Ming envió inmediatamente una delegación para buscar discípulos indios de Buda y traerlos a la corte. A su regreso, alrededor de 65 d.C., venían acompañados de dos monjes budistas indios, que montaban un caballo blanco y traían una serie de reliquias así como un texto.[23] Este fue el primer escrito budista que se tradujo al chino: la *Sutra* de cuarenta y dos secciones. No obstante, no se trataba de un texto tradicional budista de procedencia india, sino más bien una compilación de diferentes ideas sobre el culto budista redactada expresamente para exportar el budismo.

En honor por la llegada de los monjes, el emperador construyó el primer monasterio budista en China a las afueras de la capital Han en Luoyang y, en reconocimiento por la manera en que habían llegado, lo llamó el Monasterio del Caballo Blanco. Ming no se detuvo aquí: su hermanastro, Liu Ying, también había recibido a un grupo budista e incluso había empezado a rendir culto a Buda. Ahora el emperador otorgó su apoyo público al culto de su hermanastro, en un edicto enviado a todos sus reyes clientes: «Él [el hermanastro de Ming] realiza respe-

tuosamente los discretos sacrificios a Buda… ¿Qué rechazo o sospecha puede haber en esto?».[24] Sin embargo, poco después Liu Ying cayó en desgracia porque parecía que intentaba elevarse por encima de su posición. La usurpación de las prerrogativas del emperador seguía exigiendo un castigo, sin importar la religión que se practicase. Tras ser declarado culpable y exiliado del reino, se suicidó en 71 d.C.

A partir de este momento los monjes budistas siguieron llegando constantemente a China, empujados por el deseo de extender sus creencias. Hacia 100 d.C. los monjes budistas eran suficientemente conocidos —al menos por su inquebrantable devoción a su culto— para que fueran utilizados por el comentarista Zhang Heng como el ejemplo último de los seductores encantos de las mujeres en la ciudad de Chang'an: «Con sus encantadores ojos abiertos lanzan miradas embrujadoras sobre la compañía. Una de sus miradas haría que rindiéramos una ciudad. ¡Incluso los *Sramanas* virtuosos [los monjes budistas] pueden caer bajo sus encantos!».[25]

La mayor parte de los monjes entraban en territorio chino a través de la Ruta de la Seda septentrional procedente de Asia central, que, desde finales del siglo II a.C., conectaba el Mediterráneo, Asia central y China, pasando a través de Chang'an y terminando en Luoyang. Estos misioneros recorrían el camino a pie, a caballo o en caravanas, junto con mercaderes, exiliados y mercenarios, a través de llanuras enormes, escarpados puertos de montaña, desiertos y las grandes carreteras del Imperio Han. Con frecuencia no era un viaje fácil. A finales del siglo IV d.C. un viajero chino llamado Faxian, él mismo monje budista, viajó a la India en peregrinación y después describió la agónica travesía de una sección de la ruta que atravesaba el desierto de Gobi:

> Hay muchos malos espíritus y también vientos calientes; los que se encuentran con ellos mueren. No hay pájaros arriba ni animales abajo. Mirando por to-

dos lados hasta donde alcanza el ojo para marcar el recorrido sin conseguir ninguna guía, salvo por los huesos putrefactos de los hombres muertos que marcan el camino.[26]

Desde el establecimiento de la primera Ruta de la Seda se habían desarrollado otras muchas rutas desde el Mediterráneo hasta China. Una de estas alternativas, también utilizada por los monjes budistas —en especial por los que venían directamente de la India—, se conoce como la Ruta de la Seda «meridional», que empezaba en la antigua capital de los maurya, Pataliputra, continuaba a través de Birmania, atravesaba las montañas y cruzaba los valles fluviales hasta Kunming (Yunnanfu), la principal ciudad de la provincia meridional de China.

Un número en aumento también viajaba por mar siguiendo las rutas comerciales en desarrollo que atravesaban las aguas a lo largo del golfo Pérsico y rodeaban la India, terminando finalmente el viaje en el puerto conocido por los romanos como Kattigara, en el Vietnam actual. En estos siglos las enseñanzas budistas viajaban junto con bienes preciosos como seda, jade, algodón, marfil, almizcle, ámbar y aceite, pero también con animales exóticos, incluidos elefantes, monos y loros; así como bienes mucho más comunes, como granos de soja. Y las ideas budistas se mezclaron con la enorme variedad de conocimientos que se transmitían a través de estos cordones umbilicales que unían Oriente y Occidente, abarcándolo todo desde la astronomía, la ciencia de los calendarios y la comprensión de las constelaciones hasta la medicina y el conocimiento práctico de la rotación de cultivos. Gran parte de este conocimiento especializado era transportado por las mismas personas: los monjes budistas también sabían de astronomía y medicina, por ejemplo.

Lo que resulta crucial es comprender que el budismo no entró en China en un tiempo o desde un lugar. Por ejemplo, en los siglos II y III d.C. dieciocho misioneros extranjeros (a los que

conocemos por sus nombres) estaban enseñando activamente las ideas budistas en China: cuatro eran indios, cuatro indo-escitas, tres partos, cuatro sogdianos y tres jotaneses.

De la misma manera, y quizá más importante, es que el budismo no entró en China en una forma: nunca fue un credo estático, de la misma manera que el culto hindú evolucionó en la India y el confucianismo en China (y como el cristianismo iba a cambiar su apariencia dentro del mundo romano). Tras la muerte de Buda en el siglo V/IV a.C. se celebraron varios concilios para formular y redefinir las ideas y las prácticas budistas en localidades desde la India al Imperio kushán en Asia central. Esto provocó casi inmediatamente la división del budismo en dos tendencias principales: *Mahayana* («Gran Vehículo») y *Theravada* («Vehículo Inferior», también conocido como *Hinayana*), que en principio se diferencian por sus actitud ante los *Bodhisattvas* (los que intentan conseguir el *bodhi*, o «iluminación», imitando a Buda). Al mismo tiempo, a medida que el budismo se extendía hacia Asia central, recibió influencias de las tradiciones grecorromanas que procedían de Occidente, en especial en el ámbito de la representación artística. Una de las primeras imágenes que nos han llegado de Buda aparece en una moneda acuñada por el rey Kanishka del Imperio kushán, que representa a Buda con una túnica grecorromana y con el cabello rizado.

En consecuencia, el budismo fue siempre un fenómeno religioso en continuo cambio y expansión, influido por las grandes corrientes de ideas que fluían por el mundo clásico interconectado, y que se expresaba en un número creciente de textos religiosos creados por cada una de sus divisiones principales en cada una de las regiones en las que se seguía su culto (y hacia las que fue exportado). Estos textos explicaban cómo se debían comportar los monasterios (los *sangha*) y los monjes budistas; sermones e historias sobre Buda, conocidas como *sutras* (in-

cluidas las de sus 550 vidas anteriores), junto con historias de sus discípulos y canciones devocionales; numerosos comentarios sobre las enseñanzas del budismo; informes sobre conversiones particulares (como la del rey indo-heleno Menandro); dichos de Buda; y, en especial para los seguidores del budismo *Mahayana*, textos adicionales que supuestamente Buda reveló a algunos de sus discípulos que respaldaban creencias particulares del *Mahayana*. Como consecuencia, el volumen y la diversidad de la literatura budista era apabullante, y toda ella llegaba simultáneamente a China desde diferentes direcciones.

Y a finales del siglo III d.C. los intelectuales chinos habían empezado a viajar a la India, específicamente para saber más sobre todo esto. De 260 d.C. tenemos la primera noticia de un chino que abandonó el territorio chino para traer de vuelta textos budistas. Zhu Shixing partió «para conseguir ciertos textos canónicos necesarios para la mejor comprensión y práctica de la religión en casa».[27] No obstante, no tuvo que ir muy lejos. En Jotán en el extremo meridional de la cuenca del Tarim, a menos de 3000 kilómetros de Luoyang, encontró 25 000 versículos nuevos y regresó rápidamente a casa con este tesoro.

A medida que las ideas budistas penetraban en China a lo largo de los siglos I a IV d.C. y eran recibidas por una serie de intelectuales, emperadores y viajeros, se hicieron pocas distinciones entre esta multitud de textos y las versiones del budismo que proclamaban. A mediados del siglo II d.C. llegó a Luoyang el parto An Shigao. Era un príncipe real que había renunciado a su posición privilegiada y sus aspiraciones al trono (al igual que el propio Buda) para convertirse en misionero budista. Más tarde se le atribuirían no menos de 179 traducciones de textos budistas al chino, en su mayor parte centrados en el budismo *Theravada*. Exactamente en la misma época, también en Luoyang, otro misionero budista —un kushán llamado Lokaksema— estaba traduciendo principalmente textos *Mahayana*. De he-

cho, la traducción china de Lokaksema de un texto conocido como la «Perfección de la Sabiduría» es el texto *Mahayana* más antiguo que nos ha llegado.

El trabajo de traducción de estos dos monjes budistas fue de una importancia trascendental. A pesar del flujo de textos budistas hacia China, pocos de ellos los podían leer los nativos chinos sin intermediarios. Los textos budistas *Theravada* están escritos mayoritariamente en pali; los textos *Mahayana* en sánscrito. Muy pocos chinos comprendían estas dos lenguas y, de la misma manera, pocos extranjeros hablaban un buen chino. Como resultado, hasta finales del siglo III d.C., las traducciones eran un proceso complicado. Empezaban con un maestro budista que podía trabajar a partir de los textos o podía recibir oralmente las enseñanzas budistas, pero que no hablaba chino. Un equipo de traductores, con frecuencia mucho más hábiles con una lengua que con la otra, escuchaban al maestro y/o leían los textos y expresaban las ideas en chino lo mejor que podían. A continuación estas traducciones eran pulidas en un chino mucho más erudito por académicos chinos (que con frecuencia no eran budistas) para crear un texto budista en lengua china, aunque el autor no pudiera garantizar la fidelidad del mismo. En el material que se sometía a revisión se expresaban ideas complejas y filosofías nuevas sobre la vida y el alma —muchas de las cuales no tienen una traducción directa del pali o el sánscrito al chino—, de manera que no resulta difícil suponer que se introdujeron más variaciones y mucha más confusión.

Esta situación insatisfactoria persistió hasta 286 d.C., cuando el extraordinariamente talentoso Dharmaraksa, que había viajado a través de treinta y seis países después de convertirse en monje budista a los ocho años, realizó la primera traducción simultánea de la que tiene noticia la historia. Había crecido en Dunhuang, una ciudad china ubicada en la Ruta de la Seda, que

bullía de ideas budistas, y en consecuencia había aprendido chino en su infancia. En el transcurso de tres semanas, entre el 15 de septiembre y el 16 de octubre de 286 d.C., Dharmaraksa leyó y tradujo de viva voz a partir del sánscrito al chino el *Saddharmapundarika*, la «Escritura del Loto de la Doctrina Verdadera».

Mientras esta actividad académica adquiría velocidad en China, el marco político, la unidad y la continuación de la dinastía Han, que había perdurado durante casi 400 años, llegó a su fin. El 11 de diciembre de 220 d.C. el último emperador Han, Xian, abdicó formalmente y cedió el poder a un hombre llamado Cao Pi. Todo el poder en el norte de China pasó a Cao, que se dio el nombre de Primer Emperador de Wei. En el sur, habían surgido dos reinos: los reinos de Shu y Wu. La cuestión para el budismo, teniendo en cuenta que los monjes habían confiado en los gobernantes chinos y en los intelectuales que los rodeaban para recibir apoyo para el trabajo de traducción y difusión de las enseñanzas budistas, era si los nuevos gobernantes iban a prestar o no el mismo apoyo que los Han.

A mediados del siglo III d.C. —alrededor de la época en que el Imperio kushán se derrumbaba en el norte de la India y los Satavahanas en el sur de la India— el emperador de Wu, Sun Quan, interrogó a un monje budista llamado Kang Senghui, que se había convertido al budismo en la ciudad fronteriza china meridional de Jiaozhou. Sun Quan desafió a Kang a que demostrase la veracidad de su fe, lo que el monje logró mágicamente haciendo aparecer una reliquia de Buda.[28] El nieto de Sun Quan, Sun Hao, era aún más escéptico sobre las creencias budistas y se cuenta que había usado como orinal una estatua de Buda que sus ayudantes habían desenterrado en el parque del harén imperial. Su habitual «lavado ritual de Buda», como lo llamaba él, provocaba una gran diversión entre los cortesanos, aunque también se informa de que por ello se vio afecta-

do por una enfermedad muy desagradable que no desapareció hasta que se arrepintió.

En 265 d.C. el hijo de un general rebelde por nombre Sima Yan destronó a los gobernantes de Wei y, durante los veinte años siguientes, añadió los imperios Shu y Wu a su reino, fundando la dinastía Jin Occidental. Durante este periodo también aumentó la inmigración a China desde Asia central: se cree que 250 000 personas se asentaron en el Imperio Jin en los veinte años posteriores a 265 d.C. Más tarde, en 304 d.C., Liu Yuan, «comandante supremo de las cinco hordas Xiongnu» —los mismos nómadas que habían provocado el caos durante la dinastía Han en el siglo III a.C. y habían expulsado a los Yuezhi hacia el oeste en dirección a Bactria—, atacó el norte de China.[29] El resultado fue impactante: diez millones de personas emigraron desde las estepas del norte al norte de China, con un número similar (si no mayor) de chinos del norte que huyeron hacia el sur de China, que hasta entonces solo había sido el hogar de la décima parte de la población total de China.

En 310 murió Liu Yuan y fue reemplazado por su aún más temible hijo Liu Cong: el Atila de la historia china. En 311 cayó Luoyang, una ciudad de 600 000 habitantes y un centro fértil de enseñanzas y traducciones budistas. Fueron asesinadas unas 30 000 personas y profanadas las tumbas de la familia Jin. Sabemos de la destrucción por una fuente contemporánea que encarna la atmósfera extraordinariamente cosmopolita creada por la Ruta de la Seda. Un mercader sogdiano, residente en Luoyang, escribía a su oficina en Samarkanda en Asia central, para describir la escena:

> Y, señores, el último emperador, según dicen, huyó de Luoyang a causa del hambre, y se prendió fuego en su palacio y en la ciudad, y el palacio se quemó y la ciudad [fue destruida]. ¡Luoyang no existe, sí, no está!… ¡Sí, los (mismos) hunos [que] ayer eran los (súbditos) del emperador![30]

El saqueo de Luoyang fue seguido, cinco años después, por la destrucción de la gran ciudad de Chang'an. Tomada por la fuerza, quedó casi desierta, con nada más que un centenar de familias que se quedaron para buscarse la vida dentro de sus murallas derrumbadas. El inicio del siglo IV d.C. fue testigo de las mayores desgracias en el marco político, social y militar de China en más de 400 años: el país dividido, enormes movimientos emigratorios e inmigratorios, y destrucciones. Al mismo tiempo, el budismo era una minoría religiosa diversa y compleja cuyos seguidores, que traducían textos lo más rápido que podían, recibían el apoyo de un círculo pequeño de intelectuales y gobernantes chinos en medio de un paisaje mucho más amplio que se concentraba en los variados principios del taoísmo (que, según algunos, contradecía las enseñanzas del budismo), el culto ancestral, las tradiciones populares y el buen gobierno confuciano. Las ideas budistas habían penetrado en China con relativa facilidad: la lucha complicada consistía ahora para el budismo y para sus seguidores en encontrar una manera de ampliar la parte de la población adherida a él, de modo que pudiera ver la necesidad de sus consejos en la atmósfera de rápidos cambios políticos y militares en un imperio que se derrumbaba.

El mismo año de la destrucción de Luonyang, se cuenta que un grupo de treinta y tres monjas huyeron de la persecución contra los cristianos en el Imperio romano y buscaron refugio en Armenia. Este destino puede parecer una elección extraña. Armenia es una gran región entre los mares Negro y Caspio, al norte del Iraq moderno. Tiene pocas tierras bajas y es famosa por sus altas montañas, una de las cuales, Ararat, es según la leyenda el punto donde tocó tierra el arca de Noé. En medio de los restos decadentes del Imperio seléucida, el nuevo Imperio

parto y el reino de Mitrídates del Ponto, se había establecido un fuerte reino independiente en la Armenia del siglo I a.C., bajo el gobierno de Tigranes II, que amplió sus tierras hasta llegar al mar Mediterráneo cerca de Antioquía, en antiguos territorios seléucidas.

No obstante, alrededor de 69 a.C., Tigranes se encontró bajo los ataques constantes de Roma, que era el precio por haberse aliado al enemigo mortal de Roma, Mitrídates del Ponto, cuyo imperio también se había expandido hasta la costa mediterránea, desde donde Mitrídates había atacado repetidamente a los romanos. Traicionado por su hijo, Tigranes se rindió finalmente a Roma y los romanos le permitieron que siguiera gobernando su reino original hasta su muerte.

Pero a medida que Roma fortalecía su control sobre la costa de Asia Menor durante el siglo I d.C. y entró en conflicto directo con el Imperio parto, el destino de Armenia fue un foco de interés para los dos bandos, que deseaban ejercer influencia sobre su gobernante. En el marco de un acuerdo de paz a mediados del siglo entre Roma y Partia, Roma accedió a la petición parta de que uno de los hermanos del rey, Tirídates, fuese el gobernante de Armenia y pasase el trono a sus descendientes, pero solo con la condición de que el emperador romano —Nerón— le entregase oficialmente la corona. En consecuencia, el rey armenio tendría simpatías partas, pero le debería su corona a Roma.

Tirídates I, ahora rey, también era sacerdotes del zoroastrismo o mazdeísmo, una religión nacida en el Imperio aqueménida en Asia durante la era axial del siglo VI a.C. (en otras palabras, alrededor de la misma época que el budismo). El profeta fundador de esta fe, Zoroastro, había identificado a una sola deidad que controlaba el mundo, Ahura Mazda («Sabiduría Iluminadora»), pero que estaba dividida en dos fuerzas opuestas, positiva y negativa. Los mazdeístas creían que se honraba a esta

deidad única y a las fuerzas que encarnaba en parte a través de un culto ritual (el zoroastrismo era conocido porque centraba sus rituales en el agua y el fuego como agentes de pureza), pero también a través de la práctica continuada de buenas obras, que servían para mantener a raya el caos. El zoroastrismo se había convertido en la religión principal de Asia oriental en el periodo antes de la invasión de Alejandro Magno, y fue asumida por el Imperio parto cuando llegó al poder en los siglos II y I a.C.

Cuando Tirídates I viajó a Roma en 66 d.C. para ser coronado rey por Nerón, lo hizo rodeado por 3000 soldados partos de caballería y por sus sacerdotes mazdeístas. Este gran séquito solo viajaba por tierra, respetando el principio mazdeísta de la pureza del agua, que se contaminaría si navegasen por él. La coronación estuvo acompañada de ceremonias, celebraciones y juegos romanos. Al asistir a una muestra de lucha romana, Tirídates vio cómo un competidor caía al suelo y su oponente le seguía dando puñetazos; se dice que el nuevo rey comentó que todo eso era injusto, mostrando así su fidelidad a los principios mazdeístas sobre la importancia de las buenas obras.[31]

En resumen, Armenia no podía parecer a primera vista el destino obvio de unas monjas cristianas en plena huida, teniendo en cuenta lo agreste del paisaje, la distancia que había que recorrer hasta llegar allí, sus obligaciones con Roma y sus tradiciones nativas profundamente mazdeístas. No obstante, a principios del siglo IV habían cambiado muchas cosas desde la coronación de Tirídates I. En 224 d.C. el Imperio parto, al este de Armenia, hogar ancestral de su familia gobernante, había caído en combate contra los sasánidas, cuya base de poder original se encontraba al norte de Asia central. Como resultado, Armenia se unió más estrechamente a Roma contra el nuevo enemigo común. En 257 d.C. un complot sasánida para asesinar a la familia real armenia solo había dejado con vida a dos niños: uno era el hijo del rey asesinado (el futuro Tirídates el

Grande) y el otro era el hijo del regicida (un niño llamado Gregorio). El primero fue llevado a Roma y el último a Cesarea en la costa oriental del Mediterráneo, donde fue entregado a una familia cristiana para que lo criasen y educasen. El huérfano real, el futuro Tirídates el Grande, fue protegido y educado por Licinio, que muy pronto se iba a convertir en el gobernante del Imperio romano oriental, y de esta manera creció con un conocimiento íntimo y de primera mano de las dificultades a las que se enfrentaba el mundo romano.

Nuestros conocimientos de lo que ocurrió a continuación dependen en gran medida de tres textos antiguos de autores armenios que han llegado a la actualidad, todos ellos titulados *Historia de los armenios*. El primero, creemos que escrito en el siglo V d.C., era de Fausto, que es posible que fuera griego y es posible que fuera un obispo cristiano en Armenia, pero no hay ninguna seguridad sobre su identidad. No obstante, la obra que nos ha llegado ofrece un relato detallado de los acontecimientos.

El segundo es de Agatángelo, que afirma en el texto que es un educado escriba romano y testigo presencial de algunas de las acciones de Tirídates el Grande en el siglo IV d.C. En realidad su *Historia* procede como muy pronto del siglo siguiente y muchos estudiosos —que destacan cómo el manuscrito ha sobrevivido a una serie de ediciones conflictivas— creen incluso que es obra de muchos autores a lo largo de varias generaciones (de la misma manera que algunos sostienen que «Homero» es el nombre genérico de generaciones de intérpretes orales que perfeccionaron la *Ilíada* y la *Odisea*). En cualquier caso, la *Historia* que se atribuye a «Agatángelo» cubre el periodo desde el asesinato del padre de Tirídates, pasando por la reunión de Constantino y Tirídates en la costa oriental del Mediterráneo en la década de 320 d.C. y culminando con la muerte de Gregorio, el primer *católicos* cristiano de Armenia (cabeza de la Iglesia

católica armenia). En un estilo seguido más tarde por las biografías de santos, su objetivo no es ofrecer una historia objetiva, sino más bien describir el poder milagroso de la fe cristiana en la vida de sus fieles para inspirar en sus lectores una fe aún mayor.

La tercera *Historia de los armenios* fue escrita por un hombre llamado Moisés de Corene, un gramático y obispo cristiano, que escribió quizá en el siglo VIII d.C. Sabemos que viajó ampliamente por el Mediterráneo antes de convertirse en obispo al servicio de un príncipe armenio, que le encargó que escribiese su historia.[32] Moisés de Corene fue el primero en escribir una historia de Armenia desde sus orígenes míticos hasta su propia época. (A veces se le llama el «padre de la historia armenia» y «el Herodoto armenio».) Lo que hace que este texto se parezca más a la historia que conocemos es su familiaridad con las narraciones históricas del periodo creadas tanto por los autores armenios como por los autores de todo el mundo grecorromano y asiático.[33] Aun así, no podemos pasar por alto sus simpatías cristianas y las circunstancias del encargo, al escribir para un príncipe armenio cuya familia y ancestros no pierde oportunidad de alabar.[34]

De estas fuentes podemos deducir que en algún momento en las décadas finales del siglo III d.C. Tirídates el Grande fue restaurado en el poder como rey de una Armenia unida. La fecha precisa resulta discutible por las dificultades de los textos supervivientes y por lo que sabemos del amplio entorno geopolítico de este periodo. Agatángelo dice que Tirídates fue colocado en el trono por un emperador romano cuya vida salvó en una batalla. Moisés de Corene nos dice que el emperador era Diocleciano, el tercer año de su reinado, 287-288 d.C.[35] Pero históricamente esta fecha es incompatible con lo que conocemos sobre Armenia en este momento, en particular por el hecho de que seguía dividida entre el control romano y sasánida.

Para muchos, el regreso al poder de Tirídates no pudo ocurrir, y no ocurrió, antes de 298 d.C.[36] Lo que está claro es que Tirídates —parto por nacimiento y romano por educación— se hizo cargo de una Armenia que luchaba por ajustar sus tradiciones sociales, cívicas y religiosas (partas y mazdeístas) con la alianza político-militar con Roma.

Agatángelo se deleita al explicarnos la mezcla confusa de prácticas religiosas en la Armenia de la época y la cantidad de cultos y santuarios diversos para los dioses mazdeístas y semíticos, y para los dioses persas, griegos y romanos.[37] A lo que se tenía que añadir el Dios cristiano. El culto cristiano se había extendido hacia el este en el siglo I d.C., a partir de la zona alrededor de Jerusalén a través de la ciudad de Edesa (en la frontera entre las modernas Turquía y Siria). Los armenios que vivían en Edesa se convirtieron al cristianismo y fueron los responsables, junto con sacerdotes cristianos asirios como Bardatsán de Edesa, de la extensión del cristianismo en el sur de Armenia (el cristianismo también se extendió desde Edesa hacia el Imperio parto en este periodo).[38] Tanto Fausto como Moisés de Corene aluden brevemente a cómo el apóstol Judas Tadeo fue supuestamente enviado desde Edesa para llevar el cristianismo al sur de Armenia, mientras el apóstol Bartolomé se ocupaba del norte.[39] En el siglo II d.C. el obispo cristiano norteafricano Tertuliano confirma la existencia de una comunidad cristiana en Armenia.[40] En 248 d.C. (en el momento en que el emperador del estado de Wu en el sur de China, Sun Chu'an, estaba ordenando al budista Kang Senghui que demostrase la legitimidad de su fe), el obispo de Alejandría en Egipto envió una carta a un obispo cristiano en Armenia llamado Meruzanes. La carta no solo demuestra que había una comunidad cristiana en Armenia, sino que estaba organizada; y una que, según plantean los estudiosos, estaba orientada a la atención de las necesidades espirituales de la masa del pueblo, apoyando principios democráticos

y filosofías comunitarias.[41] Por consiguiente, se trataba también de una comunidad perseguida por el gobernante del país, el padre de Tirídates, Cosroes, en consonancia con las persecuciones contra los cristianos ordenadas por varios emperadores romanos durante la segunda mitad del siglo III d.C.

No obstante, durante el reinado de Tirídates, el cristianismo también penetró en Armenia desde el occidente romano, dirigido por Gregorio, el hijo del antiguo regicida que había sido llevado a Cesarea y fue criado como un cristiano culto. La narración de la introducción del cristianismo en Armenia por parte de Gregorio es el foco principal de Agatángelo, Moisés y Fausto; y, como veremos, se trata de una historia emocionante (aunque fantástica), en la que las treinta y tres monjas huidas de Roma eran totalmente esenciales como desencadenante para la conversión de Armenia, encabezada por su rey Tirídates. Pero una vez más no estamos seguros sobre la fecha, de nuevo por las incertidumbres textuales y por nuestros conocimientos del entorno geopolítico. Dependiendo de cuándo creamos que Tirídates fue colocado en el poder, la conversión de Armenia tuvo lugar (según Agatángelo) unos trece o quince años después de dicha fecha: es decir, en 301/303 d.C. o 311-312/313-314 d.C.[42]

El problema principal de 301-303 como fecha es que habría colocado a Tirídates en una posición políticamente difícil ante el Imperio romano y el patrocinador imperial romano de Tirídates, Diocleciano. Porque como Tirídates, con la ayuda de Gregorio, supuestamente convirtió a Armenia al cristianismo en los primeros años del siglo IV d.C., en 303 d.C. Diocleciano publicó su primer edicto de persecución contra los cristianos, exigiendo que todas las Escrituras cristianas fueran entregadas a las autoridades por todo el Imperio romano, que estuvo seguido por más edictos en otoño, en invierno y en la primavera de 304, que ordenaban el arresto de los obispos cristianos, el

encarcelamiento de los cristianos y su ejecución si se negaban a someterse al emperador. Esto inició una nueva oleada de persecuciones, que iban a continuar de una manera desigual por todo el imperio —aunque fueron especialmente duras en el este— hasta 311 d.C. Mientras que la cronología alternativa de 311-312/313-314 no solo permite que la conversión armenia tuviera lugar tras finalizar la persecución en el Imperio romano, sino que también se ajusta al hecho de que Gregorio fue ordenado oficialmente por un concilio romano de obispos para su cargo como cabeza de la Iglesia cristiana en Armenia (en la posición de *católicos*) en 314 d.C.[43]

Las treinta y tres monjas que escaparon a la persecución del Imperio romano huían de las persecuciones de Diocleciano (si seguimos las historias tradicionales armenias) o, lo más probable, escapaban de la persecución en el Imperio romano oriental en 311, desencadenada bajo los auspicios de uno de los co-emperadores romanos, Maximiano, antes de que Constantino y Licinio se convirtieran en *Augusti* en 312 y 313, y proclamaran conjuntamente su edicto de tolerancia.

La *Historia de los armenios* de Agatángelo presenta un relato sorprendente de cómo fueron tratadas estas monjas fugitivas cuando llegaron a Armenia, que forma parte de la mitologización de la introducción milagrosa del cristianismo en Armenia. Según Agatángelo, después de conseguir llegar hasta la capital Vagharshapat, se buscaron la vida vendiendo cuentas de cristal fabricadas a mano y manteniéndose alejadas de todo el mundo.[44] Entonces llegó una carta supuestamente de Diocleciano para Tirídates, exigiéndole que encontrase a las monjas y las matase, pero que le enviase —o se la quedase para él, como prefiriera— a una monja de belleza extraordinaria llamada Ripsima. Tirídates hizo lo que le habían dicho: las monjas fueron capturadas y se reunió una multitud para contemplar la rumoreada belleza

de Ripsima, en medio de un aire espeso por los bajos deseos de los hombres reunidos allí.

Al día siguiente, nos explica Agatángelo, Tirídates mandó buscar a Ripsima, con la idea de convertirla en su esposa, pero ella se negó a ir. En respuesta, ordenó que la trajeran ante él por la fuerza. Cuando se quedaron a solas, Tirídates intentó violarla, pero ella luchó con él «como un hombre» o incluso como «una bestia», durante siete horas.[45] Entonces Tirídates amenazó con ejecutar a una de sus compañeras monjas si no se entregaba a él, pero esta monja le aconsejó que se mantuviera firme, de manera que los hombres de Tirídates le arrancaron todos los dientes y le rompieron la mandíbula. Ripsima y Tirídates siguieron con su lucha durante toda la noche hasta que ella le arrancó a él toda la ropa y lo dejó desnudo, le tiró la corona y lo dejó exhausto en el suelo mientras ella escapaba atravesando la ciudad. Pero muy pronto los verdugos del rey dieron con ella. Le arrancaron la lengua, le arrancaron la ropa, la ataron a cuatro postes y la asaron viva, sacándole los intestinos y arrancándole uno de los ojos y finalmente la desmembraron.[46] De las monjas restantes, algunas fueron asesinadas de inmediato, otras fueron torturadas despellejándolas. Los cadáveres quedaron como comida para los perros callejeros y de los pájaros del cielo.

Pero, como ocurre en toda buena historia sobre milagros religiosos, los actos horrendos acarrean castigos horrorosos. En los días siguientes a esta atrocidad, el rey decidió salir de caza, pero durante la misma fue, según Agatángelo, asaltado por «un demonio impuro».[47] Empezó a rabiar y a comerse su propia carne, creyendo que era un jabalí (su nombre Tirídates significa «Regalo del Dios Jabalí Salvaje») e insistía en vivir entre sus congéneres, comiendo hierba y hozando desnudo. Sus músculos faciales se retrajeron haciendo que su cara se pareciera a la de un jabalí. Solía lucir una barba corta, pero ahora le había

salido un pelo negro y espeso por todo el cuerpo. Sus manos y uñas se convirtieron en garras, sus dientes crecieron hasta convertirse en colmillos de jabalí y el habla se volvió incoherente. Quedó atrapado en este estado hasta que su hermana, Khosrovidukht, recibió en una visión el consejo de que Gregorio le podría ayudar.

Y aquí llega la redención milagrosa, gracias a una supervivencia aún más milagrosa. El problema —como señaló la gente que escuchó la idea de Khosrovidukht— era que Gregorio había sido lanzado a un pozo profundo casi quince años antes por el rey Tirídates en persona (es decir, el mismo lapso de trece a quince años que calculamos al fechar los acontecimientos en este periodo). La razón de este encarcelamiento era doble. Gregorio era el hijo del hombre que había asesinado al padre de Tirídates. Los dos niños —Tirídates y Gregorio— habían salido a escondidas de Armenia: Tirídates hacia Roma y Gregorio a Cesarea. A su vez, Gregorio había sido criado como cristiano y había regresado a Armenia con la intención de pagar su deuda con su patria. Pero cuando Tirídates, que también había regresado a Armenia como su gobernante, le pidió que adorara a la diosa parta Anahit, Gregorio se negó. Por las acciones pasadas contra su padre y por sus creencias cristianas del presente, Tirídates ordenó que Gregorio fuera torturado. En una cortina de altar fabricada en 1789, que se encuentra actualmente en el Museo de la Catolicidad en Armenia, se representan doce imágenes de la ordalía de Gregorio: tiene sacos de cenizas atados a la cabeza, un embudo colocado en el ano y se le echa agua en los intestinos; le arrancan los costados con garras de hierro; le rompen las rodillas; derraman sobre él plomo fundido; y se le cuelga cabeza abajo y se le azota. Después fue lanzado a un pozo profundo, que formaba parte de los calabozos de la fortaleza de Artaxata y del que no había escapatoria (y que en la actuali-

dad se puede visitar como floreciente monasterio de Khor Virap). Todo el mundo suponía que estaba muerto.

Pero contra todos los pronósticos, por imposible que parezca: según Agatángelo, cuando la hermana de Tirídates envió a los guardias para comprobar si Gregorio seguía vivo, lo estaba, alimentado por una rebanada de pan que lanzaba al pozo cada día una amable viuda local. Se lanzaron largas cuerdas dentro del pozo y Gregorio fue izado al exterior. Cuando salió a la luz, su cuerpo estaba negro como el carbón, pero por lo demás estaba intacto. Llevado ante Tirídates, curó milagrosamente las aflicciones del rey y restauró su salud mental, ordenando que como recompensa los cuerpos de las monjas asesinadas recibieran un entierro especial y un santuario. En respuesta al trabajo milagroso de Gregorio, el rey se convirtió al cristianismo. Poco después, se cuenta que Gregorio mantuvo una reunión durante sesenta y seis días en los viñedos reales a las afueras de la capital, emprendiendo la conversión en masa al cristianismo de gran cantidad de los nobles subordinados a Tirídates. Entonces Tirídates otorgó a Gregorio la autoridad para destruir toda memoria de los dioses anteriores que habían venerado los armenios y a hacerlos desaparecer para siempre.

Algunos estudiosos han intentado relacionar elementos de la historia de Agatángelo con una realidad algo más plausible, incluyendo la identificación de la transformación de Tirídates en jabalí con el envenenamiento por cornezuelo al comer pan horneado con harina de centeno en mal estado.[48] Pero no tenemos que llegar tan lejos para ver la cruda realidad política que subyace en esta historia fantástica de monjas, supervivencia milagrosa a castigos crueles, grave desfiguración y redención.

Tirídates, como gobernante, se enfrentaba a dos problemas importantes relacionados entre sí. El primero era la peligrosa posición geopolítica de Armenia entre los imperios romano y sasánida, cuyas políticas y deseos ya habían intervenido signifi-

cativamente en la historia y la política de Armenia. El objetivo de la política exterior de Tirídates era consolidar el gobierno dinástico de su familia, a salvo (e independiente) de la intervención sasánida, respaldado por el apoyo de Roma. Desde esta perspectiva, en especial después de 312, la aceptación del cristianismo —no ese cristianismo que se infiltró en Armenia desde el sur y desde Edesa, sino explícitamente promovido, traído y confirmado por el mundo romano— era muy atractiva.[49]

Pero el cristianismo también podía ayudar a resolver el segundo gran dilema de Tirídates como gobernante. Desde que ocupó el poder, había luchado por centralizar las jerarquías de poder dentro de Armenia mediante la reorganización de las jurisdicciones territoriales de los gobernadores locales y emprendiendo una medición masiva de las tierras para imponer unos impuestos más eficientes. Ahora el cristianismo —como hará en su momento para Constantino— se ofrecía como una forma de culto monoteísta, que podría dar apoyo filosófico, religioso e ideológico a la centralización del poder alrededor de la monarquía y del rey para el servicio a Dios.[50] Y al adoptar el cristianismo, Tirídates no podía tener un cómplice mejor que Gregorio, el descendiente de una poderosa familia noble armenia, que ahora era un cristiano comprometido que se había educado y contaba con el respaldo del mundo romano.[51] A pesar de los relatos increíbles sobre su procedencia, no cabe duda de que el cristianismo encontró un hogar oficial en Armenia a principios del siglo IV d.C., y los futuros biógrafos de san Gregorio se vieron bendecidos por muchos más materiales brillantes con los que poder trabajar.

En 324 d.C., de un extremo al otro de la Ruta de la Seda, los gobernantes de imperios de tamaños y formas diferentes estaban ocupados con los diversos paisajes, problemas y oportuni-

dades religiosos de sus mundos y habían fijado el tono por el cual la religión y el gobierno iban a interactuar a lo largo del siglo.

En la India, los Gupta emergentes y recién llegados cabalgaban sobre la ola de la naturaleza cambiante del antiguo culto hindú nativo, que había facilitado su llegada al poder, pero que ahora también les ofrecía el apoyo potencial para la extensión de su imperio. En China, mientras que el desastre político y militar fragmentaba lo que había sido un mundo unificado, una nueva introducción —el budismo— tolerada pero confusa y multifacética era una oferta para los que intentaban gobernar por primera vez en China y para los que intentaban el restablecimiento de su dominio. En Armenia, gracias a la aparente intervención divina, el rey estaba dispuesto a embarcarse en el exterminio deliberado de la vida religiosa ancestral a favor del cristianismo recién adoptado. Y en el mundo romano, Constantino era ahora el único gobernante de un Imperio romano reunificado: un emperador que aún era oficialmente pagano de un mundo apabullantemente pagano, con un buen historial de tolerancia religiosa y simpatías cristianas.

Dentro de las dos décadas siguientes muchos de estos líderes estarían muertos; pero mientras tanto sus acciones no solo iban a definir las sendas futuras de la práctica religiosa dentro de sus países, sino la naturaleza misma de estas religiones.

8

Imponiendo, mezclando y moldeando las religiones

Después de la derrota decisiva de Licinio y de su rendición en Nicomedia en 324 d.C., el rey Tirídates el Grande de Armenia viajó para encontrarse con el recién victorioso y todopoderoso Constantino.[1] Sabemos que el resultado de la entrevista fue un nuevo tratado armenio-romano de amistad, basado sin duda en parte en la desconfianza en el Imperio sasánida en el este. No obstante, historias armenias posteriores y relatos mucho más fantasiosos presentan la reunión como de gran significado espiritual entre gobernantes cristianos y los líderes principales de la Iglesia, que no solo profundizó el respeto mutuo, sino también los compromisos respectivos con el cristianismo.[2]

Se cuenta que Tirídates el Grande había viajado con 70 000 armenios por tierra y por mar (sin nada de la sensibilidad mazdeísta que había obligado a Tirídates I a mantenerse en tierra firme durante su viaje para ser coronado por Nerón). Su reunión fue celebrada con la cancelación de los impuestos y la liberación de prisioneros. Agatángelo, en la sección final de su *Historia de los armenios*, explica cómo Tirídates alabó la resistencia de las monjas que habían huido a Armenia y el desafío inspirado divinamente de la bella Ripsima a la que él mismo había intentado forzar.[3]

La ficticia *Carta de Amor y Concordia*, compuesta en la Armenia de finales del siglo XII, pero que pretendía ser un comunicado intercambiado entre Tirídates y Constantino, así como en-

tre sus principales representantes religiosos (Gregorio por Armenia y el papa Silvestre por Roma) después de dicha reunión, quiere que imaginemos que Tirídates y Constantino «mezclaron la sangre de Cristo con la tinta» en su acuerdo y pronunciaron solemnemente un juramento de ser leales entre ellos «hasta el fin del mundo».[4] Afirma que Constantino emitió un edicto asignando a Tirídates las provincias orientales de Roma para que las gobernase en nombre de Constantino y encargándole que dirigiera los esfuerzos romanos contra los sasánidas.[5] Se dice que cubrió a Tirídates de regalos y de donaciones territoriales en ciudades como Belén. A cambio, se explica que Tirídates dejó a Constantino como guardaespaldas a 300 soldados armenios veteranos.[6]

Se cuenta que Constantino reveló que sufría de lepra hasta que fue curado por Silvestre, reflejando la aflicción de Tirídates hasta que fue curado por Gregorio.[7] Pero entonces —para sorpresa de todos— una luz milagrosa apareció sobre la cabeza de Gregorio y Constantino cayó al suelo pidiendo la bendición del mundo, antes de cubrir a Gregorio y a los armenios con más tierras y regalos.[8] En su regreso triunfal a Armenia, Gregorio y Tirídates viajaron en carruajes dorados y, al llegar de vuelta a casa, dedicaron todos los regalos de Constantino a las capillas de las monjas martirizadas, establecidas por Gregorio, o para embellecer sus nuevas iglesias cristianas, que en aquel momento ya se habían extendido por todo el país.[9]

Por mucha amistad y respeto mutuo que hubiera en la reunión de Constantino y Tirídates, podemos estar seguros de que los dos hombres se encontraban en etapas muy diferentes en su relación con el cristianismo. Tirídates, con Gregorio, estaba en el proceso de intentar la imposición del cristianismo a su pueblo, con el objetivo de apoyar su centralización administrativa del poder y al mismo tiempo superar la difícil posición geopolítica de Armenia. Constantino no se había bautizado ni conver-

tido al cristianismo y gobernaba un imperio que acababa de unificar que contenía muchos más paganos que cristianos, de manera que sus prioridades eran dobles: en primer lugar, un regreso a la tolerancia y a la mezcla de todas las religiones (mientras no le negaran el poder para gobernar o amenazaran la estabilidad y unidad de su imperio); y en segundo lugar, el fortalecimiento de su gobierno al implicarse personalmente con la jerarquía religiosa cristiana, que era precisamente la posición del emperador que estaba implícita en las observancias paganas.

En la India y en China el moldeo de las prácticas religiosas por parte de los gobernantes se realizaba por medios diferentes. Los Gupta de la India intentaban unificar las prácticas hindúes antiguas y nuevas para reforzar su credibilidad como gobernantes, así como la estabilidad y la unidad de su imperio. En China, por el contrario, ante el colapso de la unidad política y la reanudación del conflicto militar, los misioneros budistas intentaron redefinir y remodelar su fe para acercarla más y solaparse con las creencias religiosas y las convenciones sociales tradicionales chinas, así como para satisfacer las necesidades de los nuevos y múltiples gobernantes.

El resultado por todo el mundo clásico fueron grandes cambios, tanto en el lugar que ocupaba cada una de estas religiones dentro de sus sociedades respectivas, como en sus creencias y doctrinas teológicas.

Imponiendo lo nuevo sobre lo viejo

En 325 d.C., con la obra de su vida aparentemente culminada, murió Gregorio. La Iglesia armenia lo conmemorará con el título honorífico de «el Iluminador». Junto con Tirídates, había estrechado la riqueza del paisaje anterior de Armenia con actividad religiosa grecorromana, mazdeísta, semítica y persa, que era el resultado de la posición de Armenia dentro de la masa continental de Asia, sujeta a las constantes idas y venidas de

imperios e ideas durante los siglos previos. Después de la supuesta conversión en masa en los viñedos del palacio de Tirídates (probablemente hacia 314 d.C.), Gregorio no recibió el encargo de añadir otra religión a esta mezcla, sino de erradicar a todas las demás para favorecer a una sola. Esto era más fácil decirlo que hacerlo. Y nada de lo que se hizo había formado parte de la discusión (real o imaginada) en la reunión de 324 con Constantino, posiblemente a causa de la sangre que se tuvo que derramar para conseguirlo.

La sociedad armenia —en una situación parecida al sistema de *varnas* en la India o las divisiones tradicionales de la sociedad china desde la época de Confucio— estaba dividida en tres grandes estados: los magnates (*nahapets*), que controlaban la tierra y vigilaban las fronteras de Armenia; la nobleza menor (*azats*), que poseía tierras y actuaba como la caballería; y la masa de la población (*anazats* o «no nobles»), que eran campesinos y comerciantes. Además, la tradición armenia otorgaba una gran importancia a las posiciones de poder hereditarias, del rey para abajo. Esto era habitual: la mayoría de las familias dinásticas desde China hasta el Mediterráneo intentaban mantener el poder dentro de la familia. Pero en Armenia no era solo la realeza la que pasaba de padre a hijo, sino todos los cargos nobiliarios y religiosos del país.

Lo que era aún más inusual en Armenia era que estos nobles y sacerdotes hereditarios no estaban obligados por la ley a estar de acuerdo con el rey o a hacer lo que les mandaba, a diferencia de lo que ocurría con los más centralizados imperios sasánida y romano en Oriente y Occidente. Esta descentralización se encontraba en la raíz del dilema de Tirídates cuando intentó fortalecer su control sobre Armenia. Y no se trataba simplemente de una cuestión de obedecer las políticas domésticas de Tirídates. Estos nobles también mantenían alianzas religiosas y políticas mucho más amplias: muchos de ellos sentían más simpa-

tías por los sasánidas del este (a causa de sus creencias religiosas mazdeístas, o las conexiones familiares y políticas con los nobles del Imperio sasánida) que con los romanos, a los que Tirídates había aliado a Armenia, en el oeste. Por tantos, estos nobles —financiados y apoyados por bloques de poder significativos dentro de Armenia; recalcitrantes, obstinados, a veces directamente desleales y potencialmente traicioneros— eran una gran amenaza para Tirídates, para la estabilidad interna de Armenia y para su posición en el escenario global. Creemos que Tirídates se volvió hacia el cristianismo porque su jerarquía religiosa monoteísta podía reforzar su política de centralización. Pero también le daba una excusa excelente para atacar las ricas propiedades de muchos de estos nobles difíciles y desleales: los santuarios paganos de Armenia.

Estos santuarios eran ricos: en Armenia estos santuarios recibían grandes propiedades que les producían sus ingresos, estaban exentos de impuestos e incluso recibían hasta la quinta parte del botín de guerra conseguido por los nobles y por el rey. El geógrafo romano Estrabón, por ejemplo, describe la extensión increíble con la que los armenios veneraban a Anahit, su versión de la diosa del amor y la fertilidad. En los templos se dedicaban esclavas como prostitutas para que fueran usadas en el culto a Anahit, pero después eran liberadas y eran muy apreciadas por los armenios para casarse con ellas.[10] Y estos santuarios estaban dirigidos por sacerdotes principales (que también eran nobles) cuyos cargos también eran hereditarios, creando feudos religiosos personales, con frecuencia dotados con gran número de esclavos. Más aún, a diferencia del mundo romano y griego donde los santuarios buscaban la protección de la ciudad, del estado o del gobernante al que pertenecían, los santuarios de Armenia no eran recintos indefensos ocupados por sacerdotes desarmados. Con frecuencia se podían permitir sin demasiados problemas sus propias fortificaciones e incluso

ejércitos privados. Convertir Armenia al cristianismo significaba cerrar estos enclaves ricos e independientes, a los que en potencia habría que derrotar en un conflicto armado. Pero el premio era también la desestabilización de la base de poder tradicional de los nobles armenios, y el resultado era la oportunidad de centralizar el control (y la riqueza) en las manos del rey.

Tirídates, y su emisario religioso Gregorio, al adoptar el cristianismo, también se enfrentaron a la tarea de convencer a la masa del pueblo para que abandonase sus creencias, costumbres y tradiciones profundas y ancestrales. No era tan sencillo como cambiar el nombre de un dios por otro, que más o menos se veneraban de la misma manera. El mazdeísmo enseñaba que la desviación de sus creencias conllevaría el castigo del fuego del infierno: un concepto desconocido en las creencias religiosas grecorromanas que no estipulaban un castigo teológico específico por adorar a otros dioses. (Los problemas solo surgían en relación con el cristianismo si la gente no cumplía la ley y veneraba también al emperador.) El mazdeísmo también permitía el casamiento entre familiares de sangre: de hecho, los favorecía como un acto de especial virtud, porque se veía como una manera de mantener puros los importantes linajes hereditarios de los principales cargos nobiliarios y sacerdotales, por lo que los descendientes de estos matrimonios contaban con frecuencia con un respeto especial. Pero la conversión a la fe cristiana requería el abandono de dicha práctica. Por eso la aceptación del cristianismo significaba una amenaza seria y directa al equilibrio actual de las relaciones sociales, sin mencionar las concepciones armenias de lo que se podía esperar en la otra vida. Pero al exigir semejante cambio en las alianzas y en las creencias también le proporcionaba a Tirídates una oportunidad ideal para identificar y aislar a los que mantenían ideas prosasánidas (los que rechazaban el mensaje cristiano), neutralizarlos (estas personas perdían todos los privilegios en la nue-

va Armenia cristiana de Tirídates) y a cambio constituía una nueva jerarquía de lealtades basada en una ideología nueva y en un conjunto de instituciones que no solo lo iban a fortalecer en su papel como rey, sino que también iba a consolidar la posición geopolítica de Armenia como aliado de Roma.[11]

Por eso la lucha por imponer el cristianismo en Armenia era un combate fundamental no solo para introducir una nueva religión, sino, lo que era más importante, para quebrar la forma de vida y la administración tradicionales del estado armenio, reconstruirlas de una manera mucho más centralizada y jerárquica y otorgarle una presencia religiosa y política nueva y más unificada en los asuntos del mundo clásico.

Cómo se consiguió supuestamente todo esto se nos explica en los textos escritos por Agatángelo y Moisés de Corene, que tienen como característica que están llenos de milagros. Está escrito, por ejemplo, que simplemente haciendo la señal de la cruz Gregorio era capaz de dirigir las fuerzas divinas para que derrumbasen el templo de Anahit y quedase en el olvido: madera, piedra, oro, plata, sacerdotes y todo lo demás. En el lugar del templo de Vahevahean en Ashtishat —que contenía altares al dios Vahagn y a las diosas Anahir y Astghik—, se cuenta que los soldados enviados por Gregorio fueron engañados por demonios y fueron incapaces de encontrar la entrada; y después sus herramientas de hierro no pudieron dañar los muros del santuario. Pero Gregorio subió a una colina cercana y simplemente levantó su cruz y de ella surgió un viento que redujo el templo a cenizas.[12]

En el templo de Erez, donde había esclavas dedicadas a la prostitución, Agatángelo cuenta que Gregorio dirigió un ataque de las tropas contra «demonios» armados (lo más probable es que fueran mercenarios contratados).[13] Moviéndose como una fuerza elemental por el territorio armenio, apoyado por las tropas de Tirídates, Gregorio destruyó una letanía de antiguos

sitios sagrados, incluyendo los templos de Tyr en Erazamuyn, de Barsamina en Tortan, de Aramazd en Fort Ani, de Nana en Til y de Mitra en Pacarij. Se dice que otros templos los convirtió a la fuerza en iglesias cristianas, y que instaló reliquias cristianas y que se impuso a los antiguos sacerdotes paganos para que actuasen como clérigos cristianos.[14]

Dicho con suavidad, en la actualidad resulta imposible verificar los detalles del relato de Agatángelo.[15] Pero Gregorio y Tirídates no se dedicaron solo a destruir; también construyeron, financiando la construcción de nuevas iglesias cristianas por toda Armenia, que aún podemos ver en la actualidad. (La catedral de Etchmiadzin en Vagharshapat se levanta en el lugar original de la construida por Gregorio, que se supone que se alzó donde estuvo antes el templo pagano, cuyo lugar, según Agatángelo, le fue sugerido a Gregorio por una visión de Cristo golpeando el suelo con un martillo de oro.)[16] Siguiendo el estilo de sus predecesores paganos, estas nuevas fundaciones cristianas recibieron propiedades para vivir de ellas, arrebatadas de las manos de los anteriores nobles paganos. Mientras tanto muchos de los nobles que se encontraron en el camino de Gregorio fueron lenta y cuidadosamente privados de derechos, siempre que fue posible. Tirídates se aseguró de que las tierras de los nobles recalcitrantes —en cuanto se agotaba su linaje, con frecuencia a causa de muertes nada naturales— fueran transferidas para apoyar a la nueva Iglesia cristiana.[17]

Gregorio incluso estableció escuelas para la formación de nuevas familias sacerdotales y soldados cristianos. Esta educación ofrecida por Gregorio queda recogida por Agatángelo como un gran valor porque «en el parpadeo de un ojo estos campesinos salvajes, perezosos y zafios de repente son conocidos de los profetas, están familiarizados con los apóstoles, son herederos del Evangelio y están totalmente informados sobre todas las tradiciones de Dios».[18] Gregorio recibió dinero de Tirí-

dates para llevar a cabo esta cara campaña de educación, reclutamiento, destrucción y construcción, que según se dice aumentó la riqueza y el poder de la familia de Gregorio al regalarle grandes territorios dentro de Armenia.[19]

En 314 d.C. —mientras Constantino se ocupaba de los donatistas en el norte de África y convocaba un concilio en Arlés para integrar las jerarquías imperial y cristiana—, se dice que Tirídates había convocado una gran revista de sus ejércitos y funcionarios. Ante la multitud reunida propuso la elección de Gregorio para el cargo de *católicos*: el funcionario cristiano ordenado que iba a supervisar al pueblo armenio. Pero según Agatángelo, Gregorio, extremadamente humilde, declinó la invitación. «Soy incapaz de emprender esto a causa de su altura inconmensurable —se cuenta que respondió Gregorio—. Pero busquemos a alguien que sea digno.»[20] Después de repetidas protestas por parte de Tirídates y las masas de la asamblea, se nos cuenta que solo una visión divina acabó persuadiendo a Gregorio para que aceptase tan alto honor.

Fue enviado en el carruaje dorado del rey tirado por mulas blancas, rodeado por dieciséis gobernadores provinciales e innumerables soldados, con regalos y ornamentos, para que viajase hasta Cesarea en la costa oriental del Mediterráneo para que fuera ordenado por el obispo Leoncio durante una reunión de los obispos cristianos romanos. Allí fue recibido con gran pompa y ceremonia y su ordenación fue felizmente confirmada, en una acción que enlazaba las emergentes comunidades cristianas armenia y romana, que se verían reforzadas de nuevo con la reunión de Constantino, Tirídates, Gregorio y Silvestre en 324 d.C.

En el viaje de vuelta, mientras cruzaba Armenia, inspirado por su nueva posición oficial, se nos cuenta que Gregorio continuó con la destrucción de santuarios no cristianos, arrasando los templos hasta los cimientos y redistribuyendo su oro y su

plata, así como construyendo nuevas iglesias cristianas. Dirigió una conversión en masa: convirtiendo, según se dice, más de 190 000 personas en veinte días. Cuando regresó a la capital, pronto volvió a emprender una serie de viajes que cruzaron todo el país, convirtiendo al pueblo y estableciendo iglesias y sacerdotes. El rey fue a encontrarse con él en el río Éufrates, donde mantuvieron un ayuno de treinta días y una sesión de oración, después de lo cual el rey y su esposa, más de 150 000 soldados y cuatro millones de hombres, mujeres y niños fueron bautizados en una sola semana. Según Agatángelo, el Dios cristiano demostró de manera natural su deleite ante este acontecimiento extraordinario deteniendo las aguas y después dejándolas fluir de nuevo, acompañados por una brillante columna de luz.[21]

El cargo de Gregorio como *católicos* era, según las tradiciones armenias, hereditario: durante los 100 años siguientes la cabeza de la Iglesia armenia iba a ser un descendiente de Gregorio, gobernando desde el lugar de culto (actualmente la catedral de Etchmiadzin) que Gregorio había construido en Vagharshapat. Uno de sus hijos, Aristakes, había vivido toda su existencia como ermitaño en las montañas. «Se había entregado totalmente a los asuntos espirituales: a la soledad, a la vida en las montañas, al hambre y a la sed y a vivir solo de verduras, a no tener luz, a vestir una camisa de pelo, usando el suelo como cama, con frecuencia pasado el dulce reposo de la noche —la necesidad de dormir— de pie en una vigila despierta. Esto lo hizo durante mucho tiempo», afirma Agatángelo.[22] Pero antes de la muerte de Gregorio, Tirídates convenció a Aristakes para que abandonase su aislamiento y ayudase al rey mientras su padre seguía viajando por el país realizando su labor misionera. Aristakes, imitando las reticencias de su padre para ocupar el cargo de *católicos*, se negó inicialmente a irse y volver al mundo exterior. Pero al final fue convencido no por una visión divina,

sino por sus compañeros ermitaños cristianos. «El trabajo en la obra de Dios es mejor para ti que esta vida solitaria en el desierto», argumentaron.[23] Aristakes regresó a la corte del rey y fue ordenado *católicos* tras la muerte de Gregorio.

La narración de Agatángelo sobre la rápida, resuelta y profunda conversión de Armenia al cristianismo por parte de Gregorio y Tirídates deja de lado las grandes dificultades de lo que estaban intentando: usar el cambio religioso como un medio para romper la manera en la que el país trabajaba, pensaba y creía, y reconstruir su jerarquía y su administración centrada alrededor del rey y del Dios cristiano. Muchos nobles que habían gobernado con total independencia de Tirídates no estaban dispuestos a aceptar la nueva religión de Tirídates y Gregorio, en especial cuando significaba una ruptura con las tradiciones del pasado, como la aceptación y la importancia del matrimonio consanguíneo, y cortar con antiguas lealtades familiares con los nobles del cercano Imperio sasánida. Y al mismo tiempo la versión del cristianismo de Gregorio —formada en el corazón del Imperio romano y con la intención de fortalecer una jerarquía centralizada con el rey en su cumbre— encajaba mal con la forma de cristianismo que se había establecido por sí mismo en el sur de Armenia, procedente de Edesa, que estaba más centrado en cuidar de las masas. En este sentido, no cabe duda de que Tirídates, Gregorio y sus sucesores, en su intento por utilizar el cristianismo para aumentar la coherencia y la unidad de Armenia, simplemente acabaron añadiendo una dimensión religiosa a los dinámicos problemas administrativos, económicos y geopolíticos a los que ya se tenía que enfrentar Armenia. Ni siquiera los textos que se centran en las obras milagrosas de Gregorio y sus sucesores no pueden ignorar por

completo los problemas a los que se enfrentaban en su campaña.

Moisés de Corene afirma, por ejemplo, que «por naturaleza presuntuosos y perversos, [los nobles armenios] se opusieron a la voluntad del rey respecto a la religión cristiana, siguiendo la voluntad de sus esposas y concubinas».[24] La oposición fue tal que poco después de 327 d.C., según Moisés, Tirídates abandonó el trono y se encaminó a las montañas, donde «se quitó su corona terrenal… y vivió en las cuevas de las montañas como un ermitaño».[25] Al intentar unir Armenia, en realidad Tirídates la había dejado con más divisiones que antes, ya fueran norte-sur (cristianismo romano frente a cristianismo sirio) o este-oeste (simpatías romanas frente a simpatías sasánidas). Algunos historiadores antiguos creen incluso que Tirídates nunca tuvo la oportunidad de desaparecer en las montañas, sino que fue asesinado por los nobles prosasánidas.[26]

Si fue así, no fue el único al que eliminaron de esa manera. Moisés recoge un caso de una oposición especialmente vehemente fechada en 333 d.C., cuando Aristakes, hijo de Gregorio y ahora *católicos*, fue asesinado por un noble armenio llamado Arquilao, al que Aristakes había reprendido por su comportamiento no cristiano.[27] Se dice que Arquilao se encontró con Aristakes en el camino y lo hizo pedazos con su espada. El sucesor de Aristakes, el otro hijo de Gregorio, Vrtanes, fue perseguido en Tarón por una multitud enfurecida de 2000 paganos, animados por la reina (la nuera de Tirídates) a la que Vrtanes había regañado por su actitud adúltera y disoluta. Se explica que la muchedumbre fue retenida por «una mano invisible», que los ató individualmente con cadenas invisibles, sugiriendo que lo que ocurrió realmente fue que los soldados seguían apoyando al *católicos* en su tarea de imponer el culto cristiano en Armenia y actuaban como sus guardaespaldas cuando era necesario.[28] Grigoris, el hijo de Vrtanes, un obispo local, murió ba-

jo los cascos de los caballos al galope de un grupo de nobles locales.[29] El otro hijo de Vrtanes, que se convirtió en *católicos*, también acabó asesinado por un noble armenio.

La aceptación forzosa del cristianismo en Armenia, mientras que parece que se aplicó sin esfuerzo en las biografías de santos, no fue en ningún caso completa ni permanente y dejó una Armenia peligrosamente inestable en medio de un mundo geopolíticamente cambiante.

Mezclando lo nuevo y lo viejo

Gobernando ahora solo el imperio de Roma, en 324 d.C. Constantino tomó medidas con respecto a la religión que eran muy diferentes de las aplicadas por Tirídates. En primer lugar intentó rectificar el desequilibro en cuanto a la tolerancia religiosa que se había creado sobre todo en el este, donde el regreso de Licinio a las costumbres paganas en sus últimos años había dejado su marca. Ordenó la liberación de todos los cristianos que habían sido condenados a trabajos forzados, permitió el regreso de los exiliados cristianos y la restauración de sus propiedades, y animó a los obispos cristianos a reparar las iglesias dañadas y a construir otras nuevas. También parece que Constantino prosiguió con su política de entrelazar las burocracias eclesiástica e imperial, en especial a ojos de la gente en el este: cuando Antioquía se vio amenazada por el hambre en 324 d.C., las autoridades municipales distribuyeron el grano a través de las iglesias cristianas para ayudar al pueblo, tanto cristiano como pagano.

En 325 Constantino realizó algunos movimientos que eran más claramente antipaganos, prohibiendo técnicamente los espectáculos de gladiadores y las crucifixiones (aunque siguieron durante un siglo más en el imperio occidental, donde las tradiciones paganas siguieron siendo fuertes y populares, en especial en la misma Roma). En su discurso de Viernes Santo de 325, preservado por el historiador y obispo cristiano Eusebio y

aunque fue pronunciado en Antioquía, Constantino reiteró su creencia en el gran potencial de la interrelación de las jerarquías cristiana e imperial. Mientras que el culto pagano apoyaba la idea de múltiples gobernantes como múltiples dioses, el cristianismo, argumentó, con su único Dios, podía ofrecer un apoyo fuerte a su visión de una sola comunidad unificada bajo un solo gobernante: una unión de Iglesia y estado, imperio y cristianismo, el emperador y Dios.

Pero sería un error considerar que estos movimientos significan que Constantino dejaba completamente de lado sus deberes con respecto a la aplastante mayoría pagana del imperio. Retuvo a su servicio a un *augur* (adivino) pagano llamado Sopater, junto con otros sacerdotes paganos, y nunca renunció a su título religioso pagano de *Pontifex Maximus*, que aseguraba el tradicional y antiguo solapamiento entre las jerarquías pagana e imperial. Más aún, aunque publicaba proclamas que prohibían ciertas prácticas paganas, nunca estuvo dispuesto (a diferencia de Tirídates) a imponerlas.

El mismo año que venció a Licinio y se encontró con Tirídates, Constantino empezó lo que quizá fue su mayor proyecto para mezclar los elementos cristianos y paganos de su reino; en un trozo de tierra en el punto en que se unen Europa y Asia donde, desde el siglo VI a.C., se había alzado el asentamiento colonial griego de Bizancio. El 8 de noviembre de 324 Constancio inauguró su nueva ciudad encima de la antigua. Lo hizo tanto con el ritual pagano tradicional como con ritos cristianos. Algunas semanas antes, Constantino había marcado en el suelo con una lanza los límites de la nueva ciudad, respaldado por otra ceremonia pagana en la que el sacerdote había marcado un surco con el arado en la estela de la lanza para garantizar la buena suerte de la ciudad. Como siempre, equilibrando sus credenciales paganas y cristianas, también se dice que Constantino le explicó más tarde a la gente que el Dios cristiano le ha-

bía ordenado que nombrase a la ciudad como él: Constantinopla.

Se dice que la idea inicial de Constantino era construir su nueva ciudad sobre las ruinas de los orígenes romanos ancestrales en Troya, en la costa oriental del Mediterráneo. Pero una visión divina lo dirigió al norte hacia Bizancio/Constantinopla. Edward Gibbon, autor de *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, describió más tarde Bizancio como que «la naturaleza la había formado para ser el centro y la capital de una gran monarquía». Sobre el estrecho paso marítimo entre Europa y Asia, controlando la ruta de acceso al mar Negro, Bizancio era una encrucijada de civilizaciones, comercio y el movimiento de las personas. Pero lo más importante era que se encontraba en la cima de un recio saliente de tierra que en la actualidad se conoce como «el Cuerno de Oro». Protegida en dos lados por estrechos canales marítimos fácilmente defendibles, su comunidad se podía hacer casi impenetrable a los ataques terrestres mediante la construcción de una sola muralla ciudadana que cerrase el frente septentrional.

Para Constantino, su Constantinopla refleja la nueva era en la que se había embarcado el mundo romano. Una vez más unido bajo un solo gobernante, el Imperio romano —que se extendía de Britania a Siria— tenía una ciudad nueva que hacía de puente entre continentes y muy pronto iba a superar a Roma como su capital. Es más, mientras Roma estaba sobrecargada por siglos de historia y cubierta con las señales del culto religioso pagano tradicional (para no mencionar el anticuado y tradicionalmente pagano Senado romano), Constantinopla se podía diseñar para que reflejase las preocupaciones y gustos de Constantino como líder tanto de los paganos como de los cristianos. El 25 de julio de 326, como le exigía la tradición, Constantino entró en Roma para celebrar el vigésimo aniversario de su acceso al poder. Pero después de declinar el sacrificio pa-

gano habitual en el que insistía el Senado, abandonó Roma y no regresó jamás. Sus ojos estaban firmemente fijos en su nueva ciudad y en su nuevo mundo.

El 11 de mayo de 330, se inauguró formalmente la nueva capital de Constantino. Su *augur* pagano había escogido la fecha, que a partir de entonces se convertiría en una festividad pública. Durante los dos primeros días de celebraciones hubo una procesión ruidosa por las calles hasta el nuevo Foro de Constantino, culminando en el emplazamiento de una nueva estatua del emperador en lo alto de una columna de pórfido egipcio de 36 metros de altura. Al día siguiente los habitantes de la ciudad se reunieron en la nueva arena deportiva para presenciar las carreras de cuadrigas. El emperador se encontraba entre ellos, luciendo una corona con perlas y gemas preciosas. En un gesto de generosidad, se presentó una gran estatua de madera de Constantino entre los vítores de la multitud y se decretó que la estatua estaría presente todos los días. Las celebraciones continuaron durante más de un mes, culminando el último día cuando una estatua de la diosa pagana de la suerte y el destino, Tique, fue llevada por las calles y colocada en el santuario de la diosa pagana Cibeles, uno de los tres últimos grandes santuarios paganos que seguían abiertos y florecientes en la ciudad. Importantes esculturas paganas de santuarios y ciudades de todo el imperio fueron traídas y colocadas en Constantinopla, consiguiendo que la nueva ciudad pareciera como un microcosmos del gran Imperio romano y un contenedor de lo mejor que había producido el Mediterráneo desde siempre.

Las monedas acuñadas para las festividades retrataban la personificación de la ciudad que llevaba sobre los hombros un centro con una cruz. Y al mismo tiempo que se importaban estatuas paganas, muy pronto empezaron los trabajos de construcción de las nuevas iglesias cristianas, dedicadas a las personificaciones de las virtudes y de las entidades beneficiosas en

las que podían estar de acuerdo paganos y cristianos: la iglesia de Hagia Sophia (Santa Sabiduría) y la de Hagia Eirene (Santa Paz). En medio de todo esto, en la entrada del palacio imperial de Constantino en la ciudad, se creó un friso nuevo que mostraba a Constantino usando su estandarte militar cristiano para atravesar el flanco de un gran dragón, cuya cabeza se hundía en un abismo a sus pies.

La nueva estatua de Constantino que fue dedicada durante los primeros días de celebración en su nuevo foro resumía esta mezcla de tradiciones religiosas, y el lugar de Constantino en las jerarquías religiosa e imperial. Encima de la cabeza de Constantino se colocó una corona de siete rayos como si fuera el *Sol Invictus*, el Sol Invicto. Al mismo tiempo, en la cabeza de la estatua, según se decía, estaba un clavo que encontró su madre Helena durante su peregrinación por Tierra Santa y que habían usado para fijar a Jesús a la cruz. Y en la base de la columna había un altar que contenía un fragmento de la Vera Cruz descubierta en Jerusalén. La estatua de Constantino reflejaba la mezcla de creencias y tradiciones paganas y cristianas, pero también lo presentaba como la encarnación y el punto de encuentro de todas ellas. Se cuenta que durante el resto de su reinado desarrolló alrededor de su persona un aire cada vez más sagrado: por ejemplo, se debía mantener un silencio respetuoso en su presencia. De manera similar, los historiadores del arte señalan que después de 324 los retratos de Constantino siempre miran hacia arriba. No se retrató como un dios sino como la culminación de la jerarquía terrena sagrada y secular, pagana y cristiana, mirando hacia arriba, hacia lo divino.

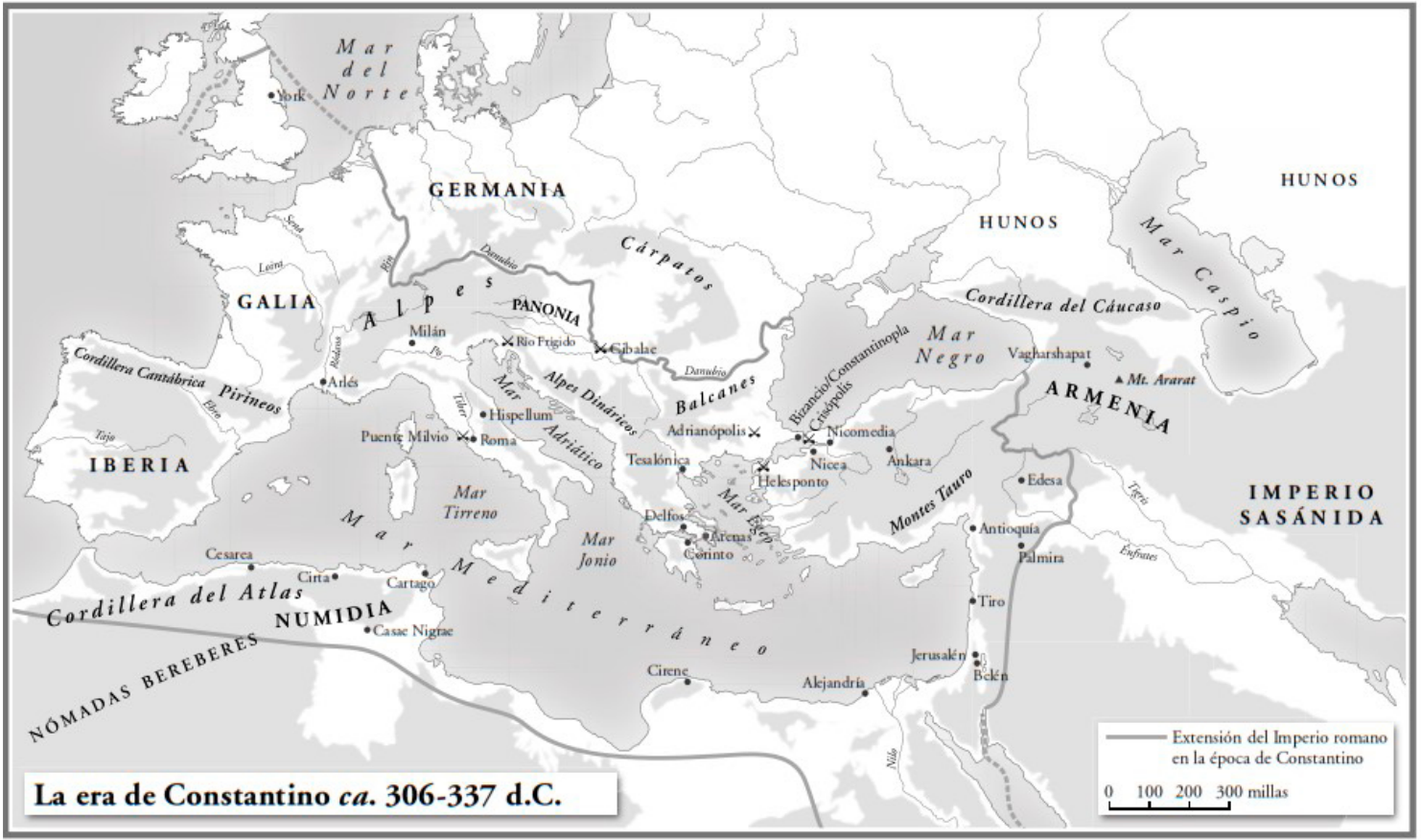
Y aun así Constantino estaba preocupado por dos grandes divisiones dentro de la comunidad cristiana, que amenazaban la unidad, la cohesión y el equilibrio que había conseguido con tantos esfuerzos bajo su gobierno. La primera era la disputa que seguía viva en el norte de África. En 315 d.C., exasperado

por los donatistas que se habían negado a aceptar su decisión sobre quién era o no era un *traditor* y el primado oficial de Cartago, Constantino confiscó sus propiedades, exilió a sus líderes e incluso apoyó algunos intentos de denunciar a algunos de ellos como *traditores*. Pero en 321 d.C. parecía que había reconsiderado su estrategia, posiblemente como consecuencia de lo poco que habían conseguido las persecuciones contra los cristianos en el mundo romano durante el medio siglo anterior. Ahora hablaba de tolerancia. En una carta a los obispos africanos preguntaba: «¿Para qué sirve en esta época conquistar en el nombre de Dios si no soportamos con el pecho impasible los ataques ilícitos de los que empujan al pueblo a abandonar la ley de la paz?».[30]

Esta política de tolerancia se convirtió en ignorancia fingida tras su victoria sobre Licinio y su conversión en el gobernante único del Imperio romano: «Lo que cada uno ha visto y comprendido, lo debe utilizar, si es posible, para ayudar a los demás, pero si eso es imposible, el tema se debe abandonar».[31] Y en 329 d.C., el año después de la inauguración de su nueva ciudad de Constantinopla, escribió de nuevo a los obispos en el norte de África, argumentando que el tema se debía dejar al Todopoderoso: «De hecho Dios promete que será el vengador de todos; y cuando se deja la venganza a Dios se impone un castigo más duro a nuestros enemigos».[32]

Parece que la política de Constantino se había vuelto pragmática: mirando hacia otro lado y dejando la decisión y la determinación del castigo a la más alta autoridad. Se puede ver el atractivo, sobre todo porque Donato había empezado a plantear la pregunta: «¿Qué tiene que hacer la Iglesia con el emperador?».[33] Las mismas personas que al principio habían alabado el papel del emperador como árbitro final de la teología cristiana (al enviarle sus quejas) ahora cuestionaban la conexión entre la autoridad imperial y la eclesiástica. A pesar de aplicar

unas medidas de aislamiento y no intervención contra el veneno donatista, las acciones de Constantino no tuvieron éxito en acabar con las causas. No obstante, evitó que el tema donatista pudiera romper la alianza cuidadosamente construida entre el emperador y la Iglesia que se aplicaba por todo el Imperio romano.


Mar del Norte
York
GERMANIA
GALIA
Sena
Loira
Rin
Danubio
Alpes
PANONIA
Milán
Rio Frigido
Gibalae
Cárpatos
Cordillera Cantábrica
Pirineos
Ebro
Ródano
Arlés
Tajo
IBERIA
Po
Tiber
Hispellum
Roma
Puente Milvio
Mar Adriático
Alpes Dinários
Balcanes
Adrianópolis
Tesalónica
Mar Tirreno
Mar Jonio
Delfos
Atenas
Corinto
Mar Egeo
Helesponto
Bizancio/Constantinopla
Cisópolis
Nicomedia
Nicea
Ankara
Mar Negro
HUNOS
HUNOS
Mar Caspio
Cordillera del Cáucaso
Vagharshapat
Mt. Ararat
ARMENIA
Montes Tauro
Edesa
Tigris
Eufrates
IMPERIO SASÁNIDA
Antioquía
Palmira
Tiro
Jerusalén
Belén
Alejandría
Nilo
Cirene
Mar Mediterráneo
Cesarea
Cirta
Cartago
Casae Nigrae
NUMIDIA
Cordillera del Atlas
NÓMADAS BEREBERES
Extensión del Imperio romano en la época de Constantino
0 100 200 300 millas
La era de Constantino ca. 306-337 d.C.

El segundo gran dilema al que se debía enfrentar Constantino dentro de la comunidad cristiana no se podía contener tan bien en las orillas del norte de África. En 312 d.C., justo cuando Constantino resultó victorioso en el puente Milvio, un obispo llamado Arrio había planteado que la figura de Jesucristo estaba subordinada a Dios, en lugar de ser igual a Dios: un elemento de una discusión más amplia sobre la relación entre los elementos individuales de la Santísima Trinidad. En 318 d.C. sus argumentos habían provocado su excomunión por parte de la Iglesia cristiana, pero había muchos que apoyaban la postura de Arrio.

En el año decisivo de 324, Constantino también envió a Alejandría a un obispo de su plena confianza llamado Osio, para resolver este cisma creciente en la Iglesia. Más tarde se dijo que Constantino había llamado a la disputa «una cuestión absurda» y que había pedido (al igual que con los donatistas) tolerancia, o en todo caso fingir ignorancia de la discordia: «Aunque no podías llegar a un solo punto de vista,[estos puntos de vista] deben permanecer en la mente, guardados en los recovecos ocultos del pensamiento».[34]

Pero los obispos se negaron a guardarse sus opiniones. Es más, la intervención de Osio solo sirvió para provocar la excomunión de aún más obispos notables. Más tarde se recogió que Osio habría dicho: «En todas partes prevalece la confusión… para aumentar aún más la desgracia… que el cristianismo se ha convertido en objeto de ridículo popular, incluso en los mismos teatros».[35] Con el deseo de tratar esta herida abierta y restaurar la unidad, Constantino actuó en su autoproclamado papel como líder no eclesiástico de la comunidad cristiana al convocar el primer concilio ecuménico de la Iglesia cristiana. Como cuenta más tarde Sócrates, el historiador de la Iglesia: «Cuando el emperador vio así la agitación en la Iglesia… con-

vocó un concilio general, llamando a todos los obispos por carta para que se reuniesen con él en Nicea, en Bitinia».[36]

En realidad la intención inicial era que los obispos se pudiesen reunir en Ankara, la capital actual de Turquía. Pero la controversia arriana se interpuso: el obispo de Ankara estaba tan vehementemente en contra de Arrio y sus ideas que cualquier concilio que se celebrase allí no podía tener la esperanza de llegar a un compromiso. Nicea (la actual Iznik en Turquía) fue sugerida como una ubicación relativamente neutral, aunque la historia oficial era que era más accesible y el aire era mejor. A finales de mayo de 325 d.C. Constantino dio la bienvenida a los obispos procedentes de todo el mundo cristiano, incluido el nuevo *católicos* de Armenia, Aristakes, en su palacio de verano en el lago de Nicea. Todas las habitaciones de alquiler en la ciudad habían sido rápida pero lujosamente reamuebladas para recibir a un número tan grande de invitados importantes.

La ocasión debió ofrecer una imagen bastante extraña. Algunos obispos seguían luciendo las cicatrices físicas y mentales de la persecución que habían desencadenado contra ellos las autoridades romanas a principios de siglo. Algunos, probablemente, no se habían visto antes. Muchos no habían visto nunca a Constantino en persona. La mayoría eran de Oriente: España y Britania no enviaron a los obispos, África solo a uno e incluso el obispo de Roma alegó una enfermedad y envió a representantes. Pero había representantes de fuera del Imperio romano: no solo de Armenia, sino también obispos que representaban a los cristianos del Imperio sasánida. Allí se encontraba también la hija de Constantino, Constancia, que —esa misma primavera— había presenciado cómo su padre incumplía su promesa solemne de no matar a su esposo, el capturado Licinio.

Cuando todos tomaron asiento en el gran salón del palacio de Nicea, en medio de ellos se encontraba Constantino, gobernante indiscutido y despiadado del Imperio romano, aparente-

mente un buscador incansable de tolerancia dentro del mundo romano y ahora autonombrado guardián de la unidad en la Iglesia cristiana, resplandeciente con su túnica imperial. El barullo del ruido y la cacofonía de los acentos cayó en silencio cuando Constantino —hablando en latín, con una traducción simultánea en griego— expuso sus objetivos: armonía, unidad y la erradicación de la disensión. Entonces quemó todas las peticiones y acusaciones que le habían enviado los obispos, delante de sus ojos, diciendo: «Cristo enseña que quien está ansioso de obtener el perdón debe perdonar a su hermano». Tras esta andanada de apertura, los obispos se pusieron a trabajar debatiendo sus creencias, con frecuencia supervisados por Constantino, que intervenía regularmente en la discusión. Es posible que algunos se sintieran molestos por (y en privado incluso le negaban) su autoridad para intervenir, pero no había ninguna manera en que se pudieran ignorar los comentarios de Constantino.

Tras muchos días de un debate intento y tenso, las deliberaciones del concilio se centraron alrededor del credo básico —la enumeración de las creencias cristianas principales— sugerido por Eusebio de Cesarea, un seguidor de Arrio y el mismo Eusebio que más tarde escribiría la *Vida de Constantino* y la historia eclesiástica de este periodo. En respuesta al debate arriano sobre la naturaleza de la relación entre los elementos de la Santísima Trinidad, Constantino intervino personalmente para sugerir una palabra griega inventada para la ocasión para describir a Cristo y Dios como que son «de la misma sustancia», lo que soslayaba el tema y le ofrecía a todo el mundo algo que podía aceptar.

El 19 de junio de 325 d.C. el concilio acordó una versión oficial del texto: el Primer Credo Niceno, una declaración de todo lo que creían los cristianos, y que, según se esperaba, iba a terminar con las disensiones internas en el cristianismo. Dio la

vuelta a la sala para que los obispos lo pudieran firmar. Durante el mes siguiente el concilio siguió debatiendo una serie de temas que se consideraban que dificultaban la unidad de la Iglesia: desde la fecha de la Pascua, a cómo resolver otros cismas teológicos menores en áreas determinadas del Imperio romano, como Egipto; y cómo tomar decisiones en el sistema de la jerarquía eclesiástica.

El 25 de julio de 325 d.C. —el aniversario de la ascensión al poder de Constantino— invitó a todos los obispos a un gran banquete en su palacio en Nicomedia, les habló una vez más de la necesidad de concordia y les instruyó para que escribieran a sus iglesias anunciando los acuerdos que se habían alcanzado. (Constantino seguiría a continuación con cartas propias, anunciando la unidad recobrada de la fe.) Con esto, clausuró la reunión.

Pero a pesar de sus esfuerzos, el Primer Credo Niceno no consiguió un acuerdo universal. El combativo Arrio rechazó el compromiso griego de Constantino y otros dos obispos se negaron a firmar la condena de Arrio por parte del concilio, ambos embarazosamente cercanos: Teognis de Nicea y Eusebio de Nicomedia (que no es Eusebio de Cesarea, que fue quien propuso por primera vez el credo básico). Arrio, Eusebio y Teognis fueron expulsados oficialmente de la Iglesia cristiana.

Constantino había fracasado en su esfuerzo de unir a la Iglesia con él como cabeza. Pero eso no impidió que siguiera insistiendo. Arrio, que siguió causando problemas durante dos años más, al final cedió y accedió a mantener sus ideas solo para él y ofreció una insulsa declaración de apoyo al emperador. Esto era lo adecuado para Constantino, que exigió que Arrio, y sus seguidores Eusebio y Teognis, debían ser restaurados en sus sedes. Pero el obispo de Alejandría, que era en quien descansaba la decisión, se negó. En 327 d.C. Constantino convocó a los obispos a un segundo concilio de Nicea —en el que el *católicos*

armenio Aristakes también estuvo presente— con el propósito de devolver a Arrio, Eusebio y Teognis al rebaño. Mientras que parece que Eusebio y Teognis fueron readmitidos, el obispo de Alejandría se seguía resistiendo a la readmisión de Arrio. El punto muerto duró otros siete años. En 335 d.C. Constantino convocó otro concilio en Tiro, patria ancestral de los cartagineses y punto de partida de la Ruta de la Seda que se dirigía a Oriente hacia China.

Los obispos, una vez reunidos en Tiro, viajaron hacia el norte a Jerusalén para asistir a la consagración de la nueva iglesia del Santo Sepulcro el 13 de septiembre. Esta iglesia era un símbolo del deseo de Constantino de rectificar los errores de sus predecesores a través de su búsqueda de la tolerancia religiosa. El magnífico edificio de la nueva iglesia estaba construido encima de un santuario pagano de Venus, ahora demolido por Constantino, pero que fue construido inicialmente por Adriano para ocultar el lugar del entierro de Jesús. Evidentemente sobrecogidos por la fuerza simbólica de lo que había orquestado Constantino, los obispos votaron finalmente la reinstauración de Arrio. (Más tarde declararon culpable al disidente obispo de Alejandría por cargos tan serios que lo tuvieron que destituir).

El biógrafo de Constantino, el obispo Eusebio de Cesarea, resumió más tarde el punto de vista de Constantino sobre las difíciles negociaciones a lo largo de la última década: «A los que veía capaces de prevalecer con argumentos, y adoptando una actitud tranquila y conciliadora, elogiaba con mucha amabilidad, mostrando que favorecía la unanimidad general, pero rechazaba a los obstinados».[37] Constantino tenía —en teoría— su Iglesia unificada, y el cristianismo disponía de un conjunto de creencias principales en el que los fieles estaban, más o menos, de acuerdo. Con el asunto al menos oficialmente zanjado, Arrio iba a caer muerto un año después mientras visitaba unas letrinas públicas en Constantinopla.

Constantino es un hombre difícil de valorar por la historia. Fue un jefe militar brillante, dotado de la crueldad suficiente para abrirse camino hasta convertirse en el gobernante único del Imperio romano, y para mantener su autoridad y su dinastía. No solo mató al esposo de su hija, Licinio, sino también a su hijo —su propio nieto— para asegurarse de que ninguno de los dos iba a ser una amenaza para sus descendientes en el futuro. Pero aun así parece que era fácilmente manipulable, en especial por las mujeres que le rodeaban. En 326 d.C. mató a su hijo Crispo (del que había sido tutor el autor cristiano Lactancio), supuestamente por instigación de su nueva esposa Fausta, que temía por las pretensiones de los hijos que habían tenido juntos.[38] Más tarde se dijo que había cocido viva a Fausta en el baño, después de que le reprendiese su madre Helena por haber escuchado a su esposa.[39] Fue este conflicto familiar lo que provocó que Helena fuera de peregrinación a Tierra Santa, donde iba a encontrar los trozos de la cruz de Jesús.

Por muy turbulento e impredecible que fuera Constantino en sus asuntos personales, parece que persiguió sin descanso una política de tolerancia y equilibrio entre el cristianismo y las tradiciones paganas, junto con esfuerzos incansables para resolver las disputas dentro de la fe cristiana, en su nuevo papel como cabeza del gobierno religioso e imperial. No hay duda de que con esa política intentaba fortalecer y unificar la comunidad bajo su mando, una comunidad que iba a estar centrada alrededor de su nueva ciudad, que a su vez era un microcosmos de dicho mundo y reflejaba su mezcla preferida de vida cívica, política y religiosa.

Moldeando lo nuevo con lo viejo

En 335 d.C. —mientras el concilio de Tiro sellaba la unidad de la jerarquía eclesiástica y se consagraba la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén— la India estaba presenciando una pelea por el trono Gupta.

Chandragupta, como hemos visto, había subido al poder impulsado por los cambios sociales y religiosos, en especial el debilitamiento de las fronteras entre los *varnas*. Se enfrentaba a una India inestable a medida que llegaban nuevas migraciones de sacas y kushán procedentes del norte y se fundaban nuevos reinos en el sur. Pero también se le presentó la oportunidad de intervenir en la religión para promover la estabilidad y la expansión de su reino. Por un lado, la sensación creciente de que era el deber de todos los miembros de la sociedad —y no solo de los sacerdotes *brahmanes*— tener a los dioses contentos y hacer que la rueda cósmica siguiera girando, era un argumento muy fuerte para una comunidad cohesionada. Por el otro lado, la reducción de la antigua multitud de dioses hindúes a solo dos deidades principales había creado unas figuras insignes y unos puntos focales para una comunidad unificada pero a la vez diversa.

En los últimos años de su vida, parece que Chandragupta hizo un buen uso de estos dos hilos del cambio religioso. Pero tras su muerte la dinastía gupta se enfrentó a un dilema sucesorio, gracias a una serie de nuevos gobernantes potenciales, que tenían ganas de serlo. Samudragupta, que acabaría siendo el vencedor, señaló muy rápido en las inscripciones oficiales que era el elegido por su padre para ser el heredero. Esta afirmación, junto con otras muchas sobre el gobierno de Samudragupta, nos han llegado en lo que se conoce como el Pilar Allahabad, que recibe el nombre de la ciudad donde fue encontrado en el estado de Uttar Pradesh en el norte de la India (fronterizo con el Nepal actual). Una columna de arenisca pulida, que se levanta unos diez metros del suelo y fue construida en el siglo III a.C. como un monumento a la grandeza del rey Asoka de los maurya, que inscribió en él algunos de sus edictos de gobierno. Cinco siglos después, Samudragupta siguió el ejemplo de Asoka, evidentemente intentando situar la autori-

dad gupta a un nivel comparable con la de los maurya. El punto sobre su ascensión indiscutida queda totalmente claro:

> «Ven, oh digno» [dice el padre de Samudragupta] y abrazándo(lo) con los cabellos de punta e indicando (sus) sentimiento, (su) padre, mirándo(lo) a los ojos, sobrecogido de afecto, (y) cargado de lágrimas (de alegría), (pero) conociendo el estado real (de las cosas) le dice «así que protege (tú) toda la tierra», mientras lo miraban con caras tristes los otros de igual nacimiento, (pero) mientras tanto los cortesanos estaban respirando con alegría.[40]

El candidato preferido por los cortesanos y aceptado con más reticencias por los aspirantes reales, Samudragupta —al menos de acuerdo con su propio relato— fue coronado como sucesor. En otra inscripción en un pilar, la inscripción Eran, se subraya este punto: el padre de Samudragupta estaba complacido con la devoción de su hijo, el buen juicio y el valor, que era, según se dice, «irresistible».[41] Pero hacia 335 a.C. se acuñaron monedas para celebrar el nombre de otro gobernante gupta de este periodo: el príncipe Kacha. No sabemos lo que le ocurrió; quizá podamos deducir que algunos no estaban dispuestos a aceptar tranquilamente la ascensión de Samudragupta e intentaron gobernar ellos mismos. La ausencia total de Kacha de los registros históricos posteriores nos explica todo lo que necesitamos saber sobre el resultado de la lucha.

La inscripción Allahabad es un elogio poético escrito por el poeta de la corte de Samudragupta, Harishena (que también era ministro para la Paz y la Guerra). En ella se dice que Chandragupta le planteó un desafío a su sucesor: «proteger toda la tierra». Para hacerlo no solo iba a ser necesario que Samudragupta se convirtiera en un rey bueno y justo, sino también en un guerrero valiente. Y, lo que era más importante, iba a ser necesario que actuase correctamente delante de los dioses, continuando la tarea de su padre usando la religión para estabilizar y unificar el reino.

En cuanto a su valor en combate, las publicaciones en pilares del propio Samudragupta no dejan ninguna duda (el historiador británico eduardino Vincent Smith le puso el apodo de «el Napoleón indio»). Según su propia estimación era:

> hábil para participar en cientos de batallas de todo tipo, siendo su único aliado el valor [*parakrama*] a través del poder de su brazo y quien (por eso) el epíteto *Parakrama*, cuyo cuerpo era de lo más encantador, estando cubierto por la belleza esplendorosa de las marcas de cientos de cicatrices promiscuas, causadas por hachas de combate, flechas, picos, lanzas, dardos, espadas, barras de hierro, jabalinas, flechas punzantes, flechas de largo alcance y otras muchas armas.[42]

Samudragupta tenía algo más que enseñar que las cicatrices de sus acciones: tenía también las coronas de los reyes capturados. Bajo su gobierno el Imperio gupta se extendió en gran medida por la mitad septentrional de la India: las inscripciones Allahabad presentan una lista de las muchas regiones que sucumbieron ante él: nueve reyes del norte de la India y once en el sur, con otros cinco obligados a pagar tributo. Muchos han planteado que en realidad su gobierno directo probablemente no se extendía más allá de la llanura del Ganges, junto con un control vacilante sobre el noroeste de la India. Es más, no conquistó a los sacas de la India occidental y los reyes del sur y del Decán le rendían homenaje, pero nada más. Aun así, eran unos logros impresionantes.

Se puede afirmar que de mucha mayor importancia es el grado con el que las inscripciones de Samudragupta explican su celo religioso. Según la inscripción Eran, entregaba oro para apoyar las actividades religiosas entre su pueblo, así como cientos de miles de vacas, y se preocupaba constantemente por la ayuda a los más humildes, pobres, indigentes y afligidos. La inscripción Allahabad afirma que la religión era el compañero diario de Samudragupta y que era su «refugio»: era la persona que guardaba y vigilaba el bienestar espiritual del imperio.

Con este fin, Samudragupta reinstauró una práctica religiosa que hacía tiempo que había caído en desuso, directamente asociada al tipo de culto védico antiguo del que se habían ido alejando los gupta: el *ashvamedha*, o sacrificio del caballo. Su sucesor Chandragupta II, en una inscripción propia en un pilar en Mathura, recordaba a Samudragupta «como la misma hacha del dios Kritana, el donante de muchos millones de vacas adquiridas de manera legal y el que restauró el sacrificio *ashvamedha* que llevaba mucho tiempo suspendido».[43] Las monedas de Samudragupta destacan la decisión de resucitar este ritual: por un lado se representa un caballo, de pie sobre un pedestal, mirando hacia un altar del que se elevaba hacia el cielo un humo espeso. En la otra cara vemos a la reina de Samudragupta, vestida con un sari y un corsé corto; en el cuello, las muñecas y los tobillos luce unas pulseras preciosas y las orejas están cargadas de grandes pendientes circulares. Sostiene un espantamoscas en una mano y mira hacia una lanza ceremonial clavada en el suelo.

Puede parecer una pareja peculiar: un caballo y la esposa del gobernante, en celebración de la recuperación del *ashvamedha* por parte de Samudragupta. Pero, en realidad, ambas partes eran necesarias para completar la ceremonia, que pretendía conferir la soberanía universal al gobernante. Se trataba de un sacrificio costoso y oneroso, con preparativos que debían comenzar con dos años de antelación. Durante un año el caballo escogido para el sacrificio podía pastar libre por el campo, escoltado por miembros del *Kshatriya varna* —los nobles de la sociedad gupta— que evitaban que montase a las yeguas. Cualquier tierra por la que se moviese el caballo se decía que era del rey, y la escolta real estaba a mano para convencer a cualquiera que rechazase dicha pretensión. Tras el regreso a casa del caballo, una gran multitud de personas de todas las capas de la sociedad gupta se reunía en una zona especialmente preparada de

la ciudad real. Se levantaban postes de sacrificio y durante tres días y tres noches se mantenía encendido un fuego con el sacrificio continuo de animales: en una de estas ceremonias se cortó el cuello a 609 víctimas para mantener las llamas encendidas.

En el segundo día, al sonar los tambores, el caballo elegido era enjaezado al carro de guerra real con incrustaciones de oro en el que estaba el rey y el principal sacerdote *brahmán*. El caballo tiraba del carro con sus ocupantes hasta la zona del sacrificio. En medio de la sangre de los sacrificios continuos para alimentar el fuego, el ruido de los tambores y el tumulto de la muchedumbre reunida, el caballo era amarrado y adornado por la reina, antes de ser asfixiado hasta morir en el borde de la arena. Todas las esposas del rey rodeaban entonces el animal sin vida, murmurando frases de amor sobre su cuerpo y abanicándolo con sus faldas. La propia reina se tendía a su lado como si fuera a copular con el animal, mientras que el rey y sus otras esposas estaban de pie realizando comentarios obscenos rituales. La idea detrás de la ceremonia parece que era que la «unión» entre la reina y el sacrificio imitaba la unión entre la pareja gobernante y los dioses. En esto, no se diferenciaba mucho de una ceremonia anual tradicional en la antigua Atenas durante el periodo de su democracia, en la que la esposa del magistrado principal se «casaba» con el dios Dioniso con el fin de atraer la buena suerte a la ciudad durante el mandato de su marido.

Después del coito fingido entre la reina y el caballo, el cuerpo del caballo era desmembrado con un cuchillo de oro y su sangre ofrecida al fuego. A lo largo de la noche, alumbrado por antorchas, seguían las celebraciones, con el olor a la carne asada y a la sangre derramada mezclándose en el aire con el crujido de las llamas, los susurros rituales de los sacerdotes, la música y la danza. En el tercer y último día, mientras todos los asistentes se preparaban para bañarse y purificarse, se sacrificaban

veintiuna vacas estériles y el rey entregaba muchos regalos a los sacerdotes *brahmanes* y a sus esposas.

El sacrificio *ashvamedha* fue prohibido por el rey Asoka tras su conversión al budismo, junto con otros sacrificios de animales, a causa de la creencia budista en la reencarnación de los espíritus tanto en el mundo humano como en el animal. No obstante, a pesar de que en todos los demás aspectos los gupta querían aparecer como los nuevos maurya, valía la pena recuperar esta ceremonia, porque servía para destacar el éxito que estaba teniendo Samudragupta como rey. El hecho de que el caballo pudiera moverse con libertad se consideraba como la representación del territorio que se decía que el rey había «conquistado». La atención principal de la ceremonia se centraba en el rey y la reina como los actores del ritual, lo cual reforzaba el sentido de su papel especial en la sociedad gupta como garantes de la paz, la estabilidad y la benevolencia divina (con el apoyo y el respeto mutuos de los *brahmanes*). Y el aspecto comunal del mismo, en el que todas las capas de la sociedad jugaban un papel —aunque solo fuera como espectadores—, reforzaba simultáneamente los papeles que tenían todos para asegurar la fertilidad y la prosperidad de su mundo; de esta manera se fortalecía la estabilidad y la unidad de la comunidad gupta en su conjunto.[44]

Entonces podría parecer que Samudragupta había realizado un gran trabajo como monarca: ya no era un simple conquistador militar, sino un gobernante ético y benevolente, que también era el «refugio» de la religión y protector religioso del pueblo. Como tal, podía afirmar que había realizado el papel del *chakravartin*: el gobernante universal ideal, que gobierna benevolente y vigilantemente sobre su pueblo, haciendo que las fuerzas cósmicas del universo sigan girando, lo mismo por lo que habían alabado a Chandragupta Maurya unos siglos antes. La celebración de este sacrificio del caballo demostraba su de-

recho a reclamar la soberanía universal, haciendo de él un gobernante que no se diferenciaba de los de China que, a partir de las dinastías Qin y Han, afirmaban que gobernaban con el mandato del Cielo.

Si estas eran sus virtudes, Samudragupta no las ocultó en absoluto. En sus inscripciones oficiales se afirmaba que era igual que los dioses «Dhanada, Varuna, Indra y Antaka… la verdadera hacha del dios Krtanta». Y, lo que era más importante, Samudragupta se identificaba con uno de los dioses supremos en los que convergían todos los demás: se le otorgaba el mismo epíteto que a Visnú, *apratitatha* («guerrero sin igual»). Se le alababa decisivamente como «un mortal solo en la celebración de los ritos de la observancia de la humanidad pero por lo demás un dios que reside en la tierra».[45]

Al afirmar su estatus casi divino, Samudragupta convirtió efectivamente en lo mismo el gobierno religioso e imperial en la India gupta. A partir de este punto empezamos a ver el uso del Garuda —una criatura grande parecida a un pájaro semejante a un fénix, que se dice que sirve como montura del dios Visnú— como el símbolo de los gupta bajo Samudragupta. Además, en las mismas monedas que muestran el sacrificio del caballo, Samudragupta decide inscribir una descripción de sí mismo: «El señor supremo de los reyes, que ha realizado el *ashvamedha*, habiendo protegido la tierra, conquista los cielos».[46] Al menos según sus propias monedas, había dado respuesta al desafío de su padre de proteger la tierra y se afirmaba como un gobernante universal de una estatura que hacía que Constantino en Occidente y los gobernantes chinos en Oriente parecieran en comparación casi figuras crepusculares.

Con el gobernante afirmando su casi divinidad era natural que los gupta intentasen reestructurar la relación con la jerarquía religiosa que tenían por debajo. Los *brahmanes* seguían siendo, a pesar de la relajación de la tradición alrededor del pa-

pel de cada uno de los *varnas*, un grupo importante dentro de la sociedad, simbolizado por el hecho de que aún debían desempeñar unos roles específicos en el sacrificio *ashvamedha*. Su estatura se reflejaba también en la tradición de la entrega de regalos a los *brahmanes* por parte de los gobernantes, como una señal de respeto, recibidos respetuosamente, para reforzar el círculo virtuoso de las recompensas mutuas. Pero ahora los gupta intentaron reconfigurar este círculo como una jerarquía vertical de patronazgo.

El regalo más deseado era la tierra, en la que se podía buscar oro y criar ganado. Durante el siglo IV d.C. hubo un gran aumento de las tierras entregadas a los *brahmanes* tanto por parte de los gupta como de otras familias nobles que los imitaban. Estas entregas se plasmaban en unas láminas de cobre unidas mediante un anillo que llevaban el sello del donante, dejando claro la dirección y la jerarquía del patronazgo. Y en última instancia era un regalo que se podía revocar, en especial por parte del rey, si la situación lo requería (aunque muchos de los receptores ofrecían una diatriba retórica para oponerse a dicha acción). Así, mientras continuaban con la tradición de honrar a los *brahmanes* y reforzaba de esta manera su derecho a gobernar, los gupta fueron capaces de reconfigurar el sistema para resaltar que el origen del patronazgo descendía desde ellos, asegurándose de que los lazos que mantenían unida a su comunidad tenían su origen en ellos.

Consolidar la autoridad gupta no era el único resultado positivo posible de esta práctica de entregar tierras a los *brahmanes*. La tierra que les daban con frecuencia estaba muy bien escogida: los *brahmanes* se podían encontrar dueños de un terreno rural sin agua en el que tenían que realizar una inversión significativa en tiempo y esfuerzo. Pero con el tiempo se fueron convirtiendo en gestores agrícolas cada vez más eficaces (incluso se llegó a redactar un manual para ayudarles, titulado el

Krishiparashara), y aportaron beneficios importantes a las zonas rurales: desde la irrigación al cultivo regular, llegando a crear incluso aldeas y pueblos nuevos. A su vez, los otros *varnas* de la sociedad gupta también se beneficiaron, en especial los *shreni* (mercaderes y comerciantes), que tenían nuevos establecimientos para su trabajo.

Los gupta no eran la única familia gobernante en la India en la época del desarrollo de estas técnicas. Los Vakataka del sur eran incluso mayores donantes de tierras a los *brahmanes* que los gupta (en un caso entregaron más de treinta y cinco aldeas). Lo mismo ocurría con los Satavahana algo más al sur. Pero fue entre los gupta donde parece que el concepto alcanzó su formulación más sofisticada: como mandatarios y donantes de una sociedad con una estructura cada vez más jerárquica, con una posición y autoridad política y religiosa mutuamente reforzada y legitimada, al mismo tiempo que ayudaban al desarrollo de la economía y a la integración de su sociedad. Los gupta —armados con su autoidentificación con el supremo Visnú, validados por la recuperación de antiguos rituales védicos como el sacrificio del caballo y presidiendo un sistema autolegitimado de patronazgo y desarrollo social— habían conseguido presentarse como la encarnación viviente de los reyes épicos de la imaginación india. Las posibilidades parecían ilimitadas.

Hacia la mitad del reinado de Samudragupta, recibió la petición del rey de Sri Lanka para construir un monasterio y una casa de retiro cerca del Árbol Bodhi (en la moderna Bihar). La casa de retiro estaría destinada a los monjes budistas y para los visitantes que realizaran la peregrinación desde Sri Lanka hasta este lugar sagrado, donde meditó Buda y recibió la iluminación. Sri Lanka había sido uno de los lugares donde Asoka envió misioneros budistas, y de hecho es de donde proceden los textos budistas más antiguos que nos han llegado. En la época

de Samudragupta, era una comunidad en la que crecía el budismo y desde la que los budistas ahora estaban empezando a expandirse, de regreso en peregrinación a los lugares principales de la vida de Buda y, junto con las rutas comerciales cada vez más complejas, hacia el este en dirección a China.

Samudragupta estaba familiarizado con el budismo. Incluso había nombrado a un budista para que supervisara la educación de su hijo a causa de la reputación de su enseñanza extraordinaria. Pero posiblemente no era consciente del giro radical que había sufrido el culto budista en China, en y alrededor de los años en los que llegó al poder.

China se había enfrentado a grandes turbulencias en los años posteriores a 304 d.C. Una invasión por una serie de Xiongnu y otras hordas nómadas en el norte de China no solo había provocado la destrucción de grandes ciudades como Chang'an y Luoyang, sino una inmigración masiva en el norte y una migración inmensa del norte de China hacia el sur de China. En el norte las principales tribus invasoras establecieron una multitud de mini-reinos (los historiadores hablan de «el Periodo de los Dieciséis Reinos») que lucharon entre ellos por el poder durante los siguientes cien años. Al final una tribu, los Xianbei —descendientes de la tribu Donghu, que fue derrotada por los Xiongnu en el siglo III a.C.—, salió victoriosa formando la Dinastía del Norte.

En contraste, los restos de la dinastía Jin Occidental —la casa gobernante que había conseguido conquistar y unir los reinos de Wei, Shu y Wu— huyeron al sudeste a principios del siglo IV tras la llegada de las tribus Xiongnu, para restablecerse alrededor de una capital nueva, Jiankang, en la zona del Nanjing ac-

tual, y empezaron a vivir (ahora) como la dinastía Jin Oriental, que iba a sobrevivir durante un siglo más.

La historia política y militar de China los siglos IV, V y VI d.C. se caracteriza por intensas turbulencias y la fragmentación, emparedada como figura en los anales entre los imperios unificadores de los Han Occidentales y Orientales por un lado, y la aparición de las dinastías Sui y Tang a finales del siglo VI d.C., por el otro. Dentro de este mundo desafiante y disparatado, ¿qué esperanza podía tener el budismo de integrarse en la sociedad china? Al fin y al cabo, en el mejor de los casos, era una religión tolerada por los intelectuales y gobernantes chinos, que mayoritariamente era practicada por extranjeros, supeditada a la importación y a la traducción (frecuentemente imperfecta) de los textos, que en sí mismos eran confusos y a veces contradictorios, reflejando una práctica religiosa que era en sí misma divergente, múltiple y en evolución constante.

En realidad, el budismo no solo sobrevivió, sino que prosperó en este ambiente fragmentado, por una serie de razones. Quizá la más profunda era la naturaleza insegura y perturbadora del mundo en el que se encontraban muchos, tanto las élites como el pueblo ordinario. La vida era una lucha constante contra los desastres naturales, las plagas y las hambrunas, puntuada con saqueos periódicos por parte de invasores externos y disputas territoriales internas.[47] El budismo se centraba en la futilidad de las ambiciones mundanas (debido a la naturaleza incesante del ciclo de reencarnaciones) y eso bien podía atraer el pesimismo de esta época. Al mismo tiempo, gracias a su énfasis en el ciclo de buenas obras e intenciones para generar buenos efectos como el único camino para escapar del ciclo de renacimientos (*karma*), el budismo también ofrecía algo esperanzador y a disposición de los individuos en todos los niveles de la sociedad. Cuando se citaba a Buda diciendo —un credo que contrasta fuertemente con las jerarquías religiosas atrin-

cheradas en el mundo romano, Armenia y la India— «mi doctrina no distingue entre alto y bajo, rico y pobre; es como el cielo, tiene sitio para todos; como el agua que nos moja a todos».[48]

También fue la época en que las tradiciones filosóficas principales en China, el confucianismo y el taoísmo, sufrían un declive de su popularidad. El confucianismo —el apoyo principal de las dinastías Han de Occidente y de Oriente, que había conducido a la veneración ritual del propio Confucio— había fracasado al no poder evitar su caída. De la misma manera el taoísmo, en todas sus variadas formas, había fracasado al no ofrecer ayuda a la gente en medio del caos provocado por la invasión septentrional de los Xiongnu y la huida hacia el sur de los Jin. Además, ni el confucianismo ni el taoísmo tenían mucho que decir sobre dos temas que, teniendo en cuenta la inestabilidad del periodo, estaba en la mente de todo el mundo: la naturaleza de la muerte y del más allá, dos asuntos que son centrales en el pensamiento budista. Entonces, lejos de ser un impedimento para el desarrollo del budismo, resultó que la atmósfera tensa y fragmentada de China en el siglo IV d.C. era muy adecuada para su extensión en sectores más amplios de la población, cuando sus ideas religiosas y políticas tradicionales ya no les podían seguir sirviendo de guía.

No obstante, debemos distinguir entre las maneras como el budismo consiguió su preeminencia en el norte y en el sur durante este periodo. En el norte el budismo llamó rápidamente la atención —y ganó la aprobación— de los gobernantes recién llegados. Poco antes de la destrucción de Luoyang por los invasores Xiongnu en 311 d.C., un monje budista llamado Fotudeng procedente del antiguo Imperio kushán en Asia central había llegado a la ciudad, sin lugar a dudas siguiendo las redes comerciales que conectaban el Mediterráneo con China. Había venido para establecer un nuevo centro religioso, pero descu-

brió con cierta alegría que los acontecimientos quitaban sentido a su misión. Mientras a su alrededor saqueaban Luoyang —sus edificios robados, sus mujeres violadas, los que no podían escapar asesinados—, según se cuenta, Fotudeng recurrió a su extraordinaria habilidad para provocar efectos sobrenaturales sorprendentes.

Uno de los nuevos gobernantes Xiongnu —que se convertiría en el emperador Shi Le de la dinastía Zhao Tardía, uno de los Dieciséis Reinos combatientes— desafió a Fotudeng a que demostrase el poder de su religión. Al quemar incienso y pronunciar un encantamiento sobre un cuenco con agua, produjo flores de loto azules (uno de los símbolos de Buda) que parece que eran tan brillantes que deslumbraban los ojos. Con espíritus como mensajeros, Fotudeng también fue capaz de sacar agua de pozos secos. La leyenda afirma que con estos hechos tan impresionantes no solo consiguió convertir a Shi Le al budismo, sino que se convirtió en su respetado consejero, construyó una serie de templos budistas y dirigió una comunidad de monjes budistas en su labor continuada de traducir y difundir el pensamiento budista.

Lo que atrajo no solo a Shi Le sino a una serie de líderes tribales Xiongnu (que ahora era la cabeza de nacientes reinos chinos) para adoptar las prácticas budistas fue el hecho de que el budismo era una religión extranjera. El norte de China estaba, por supuesto, lleno de extranjeros y de contactos con el extranjero: incluso antes de la invasión Xiongnu se estima que la mitad de la población de Chang'an eran extranjeros. Las relaciones (tanto diplomáticas como económicas) con los reinos de Asia central —muchos de ellos centros de prácticas budistas— eran constantes. Y a pesar de la ralentización inevitable de estas interacciones que provocó la destrucción de Chang'an y Luoyang (sin mencionar los continuos tumultos regionales), los recién llegados seguían penetrando en el norte de China. Por eso,

al adoptar las prácticas budistas, Shi Le y otros líderes tribales Xiongnu estaban rehuyendo por completo las viejas prácticas de la dinastía Jin y respondían a la naturaleza muy internacional de las comunidades que gobernaban. Mientras que Tirídates en Armenia intentaba imponer por la fuerza una religión nueva sobre una población establecida y organizada, en el norte de China lo nuevo se podía predicar a lo nuevo.

Al mismo tiempo, la figura chamánica de un monje budista como Fotudeng entroncó con las ideas tradicionales Xiongnu sobre qué apariencia y qué sensación debían tener las prácticas religiosas, dada su tendencia a asociar las señales divinas con acontecimientos importantes. En consecuencia, lo que se desarrolló en el norte durante el siglo IV d.C. fue un budismo libre de las relaciones con otras escuelas chinas de pensamiento filosófico y religioso, reflejando la naturaleza internacional de su población y sus gobernantes. Este budismo estaba mezclado con elementos del culto más antiguo a los ancestros, las señales divinas y la producción de milagros, y se centraba en el tema de la salvación a través de la devoción para el pueblo ordinario, mientras que proporcionaba un apoyo a su derecho a gobernar para los que estaban al mando.

También fue una forma de budismo especialmente unida a las imágenes: un tradición que se había iniciado en Asia central en la época del Imperio kushán, y que reflejaba la influencia grecorromana en la región, que se remontaba a los tiempos de Alejandro Magno. Resulta simbólico de este mundo global conectado que una de las primeras imágenes de Buda que nos han llegado en el norte de China de inicios del periodo de los Dieciséis Reinos fuera propiedad de un patrón Yuezhi que vivía en Chang'an, cuyos distantes ancestros habían huido hacia el oeste para acabar creando el Imperio kushán. Se trata de un pequeña estatuilla de bronce bruñido, que mide solo 13,5 centímetros de altura, representando a Buda sentado en meditación con ropa

de estilo centroasiático, sentado sobre una alfombra con motivos de Asia central.[49] En un solo objeto podemos ver influencias, ideas, acontecimientos históricos y pueblos de muchos siglos que abarcan la geografía antigua desde el Mediterráneo a China.

Sin embargo, en el sur de China la historia del desarrollo del budismo sigue una trayectoria diferente. Junto a la gente que emigró hacia el sur huyendo de la invasión Xiongnu se encontraban una serie de monjes budistas que habían estado trabajando y traduciendo en las grandes ciudades de Chang'an y Luoyang. Cuando restablecieron sus hogares y comunidades en el sur —en algunos casos incluso llegaron a crear aldeas y pueblos nuevos, nombrándolos en función de los lugares en los que habían vivido en el norte— muchos de estos refugiados experimentaron la sensación común de desánimo ante las presiones de la época y por las respuestas aparentemente inadecuadas a las mismas que proporcionaban el confucianismo y las diversas formas del taoísmo. Durante algún tiempo el llamado «aprendizaje oscuro» —una búsqueda del sustrato permanente que cimentaba este mundo de cambio— se mezcló con creencias confucianas y taoístas entre la clase educada china. Esta búsqueda fue un elemento principal de las discusiones intelectuales que tuvieron lugar durante las orquestadas fiestas para tomar el té conocidas como Qingtan: sesiones de «conversación pura». Estos actos exclusivos fueron los círculos dinámicos y selectivos en los que tendría que penetrar el budismo en el sur, si se quería convertir en algo más que un culto extranjero tolerado.

No obstante, el proceso mediante el cual las enseñanzas y los maestros budistas habían empezado a recorrer ese camino se inició mucho antes. A finales del siglo II d.C. se preguntó al gran maestro budista Muzi por qué explicaba constantemente y apoyaba sus argumentos a favor de las ideas budistas citando textos chinos. Su respuesta fue simple y práctica: «Porque co-

mo conoces el contenido de los clásicos sabes que los estoy citando. Si tuviera que hablar sobre las palabras de las sutras budistas y explicar el significado esencial del nirvana, sería como hablarle sobre los cinco colores a un ciego o tocarle las cinco notas a un sordo».[50]

Muzi no subestimaba la dificultad de conseguir que los chinos comprendieran los conceptos del budismo. No se trata solo de un problema de traducción. Más bien se trataba de que muchos de los conceptos del budismo ni siquiera existían en el pensamiento chino. El nirvana —la ruptura del ciclo de renacimiento al llegar a un lugar de iluminación perfecta— no tenía equivalente en chino.

Se trata de un tipo de problema muy diferente de los experimentados en otras partes del mundo clásico. Dentro del dominio de Roma, las creencias doctrinales del cristianismo no estaban muy alejadas de las que rodeaban a numerosas deidades paganas: de hecho, la verdadera dificultad que había tenido que afrontar esta fe para ser aceptada se había derivado siempre de la manera en que el cristianismo ponía a sus seguidores en un compromiso social y político frente al resto de la sociedad romana. En la India, surgió una evolución religiosa a partir de la naturaleza multifacética del culto hindú. En Armenia, lo que ocurrió no fue el crecimiento de una correspondencia, sino más bien la sustitución radical de una religión por otra. En China, sin embargo, los misioneros budistas se enfrentaron al desafío único de cómo explicar y convertir a un pueblo que no podía comprender las creencias a las que se les pedía que dedicaran su devoción.

Más aún, se tuvieron que enfrentar al hecho de que muchas de estas nuevas ideas budistas centrales eran totalmente contradictorias con las tradiciones de la sociedad china. El confucianismo (de una manera parecida a los *varnas* tradicionales hindúes) abogaba por una comunidad en la que cada uno cono-

cía su lugar en el mundo: en sus *Analectas*, como hemos visto, Confucio había dejado claro que la culminación de la monarquía llega «cuando un rey es rey y el ministro es ministro, cuando el padre es padre y el hijo es hijo»; en otras palabras, cuando nadie usurpa su puesto en la sociedad.[51] El budismo —con su énfasis en el karma individual y en las vías de salvación individuales— abogaba por la ausencia de jerarquía, sustituida por un punto central alrededor de la institución del *sangha* (el monasterio budista), de una manera que había contribuido al debilitamiento del sistema *varna* en la India.

La institución budista crucial del *sangha*, que daba la bienvenida a cualquiera procedente de cualquier contexto para convertirse en monje y, como institución, estaba fuera de las jerarquías sociales y políticas tradicionales mientras, al mismo tiempo, afirmaba que era una parte esencial de la esperanza de salvación e iluminación de la sociedad, lo que representaba también un problema para la sociedad china. Mientras que esta inclusividad se relacionaba con el deseo de Confucio de crear establecimientos educativos para todos, la pretensión del *sangha* de encontrarse fuera de la sociedad china no encajaba con la naturaleza altamente estructurada y agresivamente jerárquica de la comunidad china.

Desde el siglo II d.C., los maestros budistas habían intentado corregir esta divergencia de las tradiciones budistas y chinas, no solo usando textos chinos en apoyo de los argumentos budistas, sino también intentando integrar explícitamente las ideas budistas y taoístas, historias y conceptos, para que las enseñanzas budistas parecieran menos amenazadoras y menos extranjeras. La idea principal del *tao* en el taoísmo —el «Camino», «senda» o «principio» por el que uno debe vivir la vida— se utilizó como la traducción de *dharma*, por ejemplo; y las explicaciones del *karma*, así como las defensas del *sangha*, se

realizaron hasta bien entrado el siglo IV d.C. con citas y alusiones al taoísmo y otros clásicos chinos.[52]

Está claro que esta empresa tuvo éxito. En el siglo II d.C. se cuenta que el emperador Huan de la dinastía Han realizó un sacrificio conjunto a Laozi (el «fundador» ficticio del taoísmo) y a Buda; y se formuló la idea de que Laozi había desaparecido de China y se había convertido en Buda en la India. De esta manera el taoísmo y el budismo ya no se podían seguir viendo como opuestos, sino relacionados a través del tiempo y del espacio.[53] Y a partir del siglo III d.C. encontramos obras del arte chino que mezclan libremente ideas taoístas y budistas, así como los primeros informes de que también es posible que Confucio se hubiera convertido en Buda (un revés sorprendente para las pretensiones del taoísmo inicial de que Confucio había aprendido a los pies de Laozi).[54] Estos solapamientos sugerentes abrieron el camino para la reconciliación mucho más difícil de confucianismo y budismo dentro del pensamiento chino.

Si en la India los Gupta habían intentado moldear juntas las tradiciones hindúes antiguas y nuevas, lo que pretendían los budistas en el sur de China era fundir religiones diferentes: un reflejo de la manera en que tantos pueblos, tradiciones y culturas diferentes se habían mezclado en China, así como a lo largo de Asia central y oriental, a través de migraciones, expansiones imperiales y el desarrollo de rutas comerciales desde los siglos III y II a.C. Y la fusión de estas religiones también era fusionar las historias de mundos diferentes. De la misma manera que Megástenes, el embajador griego en la corte india, había conectado las historias más antiguas de estos mundos al señalar la llegada del dios Dioniso a la India y el nacimiento allí de Heracles, ahora también se estaban fusionando las historias antiguas de la India y China mediante los relatos sobre las vidas conjuntas de los fundadores de las grandes religiones.

El pensamiento budista en China también había evolucionado en sus propios términos para alinearse mejor con las cuestiones y los temas principales que discutían las élites chinas, en especial en relación con el «aprendizaje oscuro». Así surgió una escuela que sería llamada budismo «Prajna», que se ocupaba específicamente de la naturaleza de la realidad última que subyace a la naturaleza variable de la experiencia humana, que tanto preocupaba a los intelectuales chinos.

En definitiva, cuando las élites chinas se reconstituyeron en el sur de China en el siglo IV d.C., el budismo ya estaba bien colocado para formar parte de su conversación. Esto fue posible gracias a una nueva generación de monjes extranjeros naturalizados, pero también por un número equivalente de monjes budistas chinos, que podían formar parte de estas discusiones entre las élites porque formaban parte de manera natural de los escalones superiores de la sociedad china. Tenían el origen, la elocuencia y el trasfondo educativo para que los escucharan y comprendieran dentro del Qingtan y, lo que era más importante, tenían la autoridad necesaria para que los escuchasen.

Entre esta nueva élite budista se encontraban hombres como Gaozuo, que había sido un príncipe kushán que había renunciado al trono para convertirse en monje. Primero residente en el norte, había emigrado hacia el sur a causa de las invasiones Xiongnu, antes de ser descubierto por un miembro importante de la elitista familia Wang en la nueva capital de los Jin Orientales. Fue la familia Wang la que invitó a Gaozuo a su Qingtan, probablemente porque dos miembros de la familia eran monjes budistas. Gaozuo se ganó un gran respeto de la élite local —aunque todas sus intervenciones en el Qingtan se realizaban a través de un intérprete— porque se decía que mostraba una especie de «comprensión silenciosa» que enriquecía mucho la conversación.

Así, el budismo penetró cada vez más en los círculos de las élites chinas en el sur durante el siglo IV d.C. cuando los budistas no solo formaron parte del Qingtan, sino que también fueron predicadores, capellanes, consejeros y amigos de la aristocracia china. A su vez, las élites se convirtieron en grandes patrocinadores de las iglesias, monasterios y los continuos esfuerzos de traducción budistas. Durante el periodo de los Jin Orientales se estima que se construyeron 17 068 templos budistas en China, junto con la traducción de 263 volúmenes de textos budistas.

No obstante, a pesar de este éxito, el budismo seguiría atrayendo a críticos ardientes que se seguían sintiendo amenazados por las implicaciones sociopolíticas del budismo para la sociedad china, en especial en la forma y las funciones del *sangha*. Si el budismo iba a ser algo más que un juego intelectual en el sur, o un fabuloso conjurador de flores de loto de la nada en el norte —si se iba a transformar en una presencia a largo plazo cómoda para la sociedad china y sus gobernantes, dentro del paisaje político y religioso de China— entonces tenía que encontrar una manera de acallar las críticas contra su institución más destacada.

Al final de la segunda mitad del siglo IV una diversidad de formas de culto se encontraba en varias fases de acomodación con los grandes gobernantes de reinos muy alejados entre sí.

Las narraciones sobre la conversión rápida y con ayuda divina de Armenia a manos de Tirídates y Gregorio enmascaran una realidad mucho más compleja y desequilibrada que acabó expulsando a Tirídates del poder para acabar viviendo como ermitaño, o quizá murió asesinado, dejando una Armenia aún más dividida e inestable. Al otro lado del Mediterráneo, Cons-

tantino había fundado una nueva capital para encarnar su delicado equilibrio y combinación de tradiciones paganas y cristianas, y había intentado asegurar que las disputas doctrinales cristianas no generasen un desorden perpetuo en la unidad de su reino. Por encima de todo había intentado la fusión de Iglesia y autoridad pagana e imperial en su persona, colocándose a la cabeza del sistema.

En la India, los Gupta habían superado sus sueños más salvajes no solo moldeando juntas las tradiciones religiosas viejas y nuevas, para reforzar su gobierno y la estabilidad de su comunidad, sino que en el proceso habían generado una jerarquía social más fuerte que dependía en última instancia de ellos como gobernantes casi divinos. Y en China, los budistas habían conseguido que su religión resultase atractiva a los nuevos gobernantes del norte, y la moldearon en el sur para que pudiera ser aceptable para los círculos elitistas de conversación y pensamiento, enlazando las historias y las religiones de la India y China.

Pero, en cada caso, la posición de estas religiones y sus seguidores siguió siendo precaria. El cristianismo en el Imperio romano, a pesar del interés y la implicación de Constantino, seguía siendo una religión minoritaria y el emperador romano no era cristiano. Para el cristianismo en Armenia, a pesar del trabajo milagroso de Gregorio, no estaba claro hasta qué punto la religión había calado en la población (mucho menos con el cristianismo del sur de Armenia, con su enfoque diferente, mucho más centrado en el pueblo) y crecían las tensiones en la relación entre el rey y el *católicos*. Para el budismo en China, el destino de esta nueva religión aún se tenía que decidir tanto en el norte como en sur, en un clima político y militar que seguía cambiando con rapidez. En cada caso quedaba pendiente ver si la fe tenía futuro como una religión nacional aceptada, entre

otras razones porque, a diferencia de la India gupta, aún se tenía que negociar del todo la relación entre religión y gobierno.

9

Religión y gobierno

A principios de abril de 337 d.C. Constantino se sintió enfermo. Por el bien de su salud decidió abandonar Constantinopla y viajar al este hacia Nicomedia. Allí hizo llamar a sus obispos y, según Eusebio de Cesarea, no fue hasta entonces que Constantino fue finalmente bautizado en la fe cristiana. San Jerónimo (que escribió cuarenta años después de Eusebio) nos explica que el bautismo fue celebrado por el otro Eusebio, el obispo Eusebio de Nicomedia, que se había negado a firmar el Primer Credo Niceno en 325 d.C. y había sido exiliado, aunque fue perdonado por Constantino en 327. Podría parecer que Constantino se mantenía firme en su compromiso con la tolerancia y la inclusividad. Tras su bautismo, recién perdonados todos sus pecados, se cuenta que se negó a vestir la colorida túnica imperial y que en su lugar se conformó con la sencilla vestimenta blanca de un converso cristiano.

Fue en Nicomedia, el 22 de mayo de 337 d.C., donde murió Constantino: unificador del Imperio romano, creador de su nueva capital en Constantinopla y arquitecto de su política de tolerancia religiosa. Estaba rodeado por sus obispos cristianos y por su prefecto pagano, Evagrio, un grupo adecuadamente combinado en un escenario apropiado repleto de recuerdos de su gobierno. Nicomedia, al fin y al cabo, había sido el escenario de la rendición de Licinio, cuando Constantino se convirtió en el gobernante único de todo el Imperio romano. Había presenciado la reunión con el rey Tirídates el Grande de Armenia, así

como la gran cena para los asistentes al primer concilio de Nicea.

El cuerpo de Constantino fue devuelto a Constantinopla, y fue aquí donde se articuló la última expresión de su lugar a la cabeza de la jerarquía cristiana e imperial. De acuerdo con sus deseos, su cuerpo fue colocado bajo la cúpula central de la iglesia de los Santos Apóstoles. Rodeado por los cenotafios y las lápidas en memoria de los doce apóstoles, el sarcófago de Constantino fue colocado simbólicamente en el centro de todos ellos, como un decimotercer apóstol. En el siglo V d.C. se convirtió en moda (en especial en el este) llamar a Constantino *isoapostolos*, «igual a los apóstoles». En las historias bizantinas posteriores sobre Constantino será alabado en términos aún más brillantes, parecido a las descripciones de los gobernantes gupta en la India por parte de los poetas cortesanos que se manifestaban en las inscripciones en los pilares:

> El santo Constantino era de hecho un hombre distinguido en todos los aspectos por el valor de su espíritu, la agudeza de su inteligencia, la erudición de su discurso, la rectitud de su sentido de la justicia, la disposición de su benvolencia, la contención de su apariencia y la bravura y la fuerza que mostraba en la guerra; disfrutaba de una gran reputación entre los bárbaros e inigualable entre los de su propia raza, firme e inconmovible en su honestidad. Además en apariencia y en elegancia de la belleza era el mejor parecido y el más guapo… Contra todos los enemigos, consiguió la victoria gracias a sus oraciones.[1]

Pero aun así, en el momento de su muerte, el imperio de Constantino aún no era oficialmente cristiano. Es más, menos del 50 por ciento de los setenta millones de habitantes del imperio profesaban dicha fe. Será a lo largo de los sesenta años siguientes que el cristianismo se desarrollará hasta convertirse en la verdadera religión del Imperio romano —en medio de enormes turbulencias políticas y militares por todo el Mediterráneo— y, en el proceso, se convirtió en una sola fe aceptable contra la cual todas las desviaciones se consideraron herejía. En ese viaje final hacia un cristianismo oficial, la relación entre re-

ligión y gobernante tal como la estableció Constantino —con el emperador como figura parecida a un apóstol que enlaza la jerarquía cristiana y la imperial— en un principio se vio fortalecidad pero al final se vio frustrada, siendo sustituida por una nueva batalla entre la autoridad espiritual de los obispos cristianos y la autoridad terrenal del emperador.

El mismo conflicto entre autoridad espiritual y terrenal se iba a desarrollar de una manera aún más sangrienta en Armenia, impulsada por el deseo del gobernante de más autoridad centralizada, la lucha por adaptar el cristianismo al marco religioso y social de los nativos, y el impacto de las decisiones políticas, militares y religiosas adoptadas en los imperios romano y sasánida que lo rodeaban. En la India gupta, sin embargo, la fusión entre religión y gobierno que había tenido lugar bajo los gobernantes anteriores solo se vio fortalecida en la segunda mitad del siglo IV d.C. Con ella llegó la estabilidad política, económica y militar, que condujo —a diferencia de la adaptación de un tipo particular de cristianismo en Roma y Armenia, e ilegalizando oficialmente a todos los demás— a un florecimiento de la diversidad religiosa, el respeto y la tolerancia.

En China, los seguidores budistas continuaron sus esfuerzos para contrarrestar las impresiones negativas de sus prácticas en la sociedad china, con el resultado de que el budismo consiguió sus primeros conversos entre la clase gobernante y siguió disfrutando del apoyo real, en el marco del desarrollo de la relación entre gobernante y religión que —al menos en ciertos aspectos— floreció en un respeto mutuo por la autoridad de cada uno.

Una religión, dos gobernantes

En su lecho de muerte Constantino recibió las atenciones de funcionarios cristianos y paganos. La arquitectura de su nueva ciudad, Constantinopla, seguía reflejando la mezcla de tradiciones, mientras que ciudades más antiguas como Roma se-

guían siendo apabullantemente paganas en sus sentimientos y apariencia, porque estaban hundidas en siglos de historia pagana y de construcciones que se remontaban a la fundación de la república y a la época de los reyes de Roma antes de eso.

En los años inmediatamente anteriores a su muerte, Constantino seguía garantizando al pueblo el derecho a rendir culto como quisiera. Eso incluía también el derecho a venerarlo a él, como habían sido venerados emperadores romanos anteriores. La comunidad italiana de Hispellum le pidió permiso para construir un templo en honor de Constantino y su familia. Accedió siempre que «ningún templo dedicado a nuestro nombre debe ser profanado por el engaño de ninguna creencia religiosa contagiosa y poco razonable».[2] Típicamente ambiguo, este comunicado dejaba sin aclarar qué apariencia debía tener exactamente una creencia religiosa «poco razonable».

La autoridad de Constantino sobre el desarrollo de la Iglesia cristiana y su comunidad dentro del Imperio romano nunca fue absoluta. En el norte de África el cisma entre la Iglesia cristiana aprobada por Roma y los donatistas se había seguido enconando. En 330 Constantino, manteniendo su política de ignorar las faltas religiosas en el continente africano, contempló cómo los donatistas se apoderaron de una iglesia que había pagado él (con la condición de que la debían usar solo los seguidores de la jerarquía eclesiástica «oficial»), y simplemente dio más dinero para que se construyese otra iglesia. Su líder Donato, hasta su muerte en 335, se dice que había «reclamado para sí la autoridad soberana en Cartago, lo que exaltaba su corazón y parecía que se creía superior a los demás mortales».[3] Los donatistas incluso intentaron expandir su influencia más allá de África al presentar un candidato donatista para el cargo prestigioso de obispo de Roma. Y tras la muerte de Donato, el movimiento siguió siendo extremadamente popular: en 336, se reunieron 270 obispos donatistas en una asamblea en el norte de África.[4]

Constantino tampoco había tenido éxito (a pesar de su punto de vista pragmático en Nicea y Tiro) en resolver el otro gran cisma de la Iglesia cristiana, sobre el tema de la relación entre Jesucristo y Dios. Su último intento de solución no había sido más que un compromiso de mínimos que solo se consiguió por su autoridad personal. En consecuencia, su duración dependía totalmente de que los sucesores de Constantino quisieran mantenerlo. Tal como fueron las cosas, no tuvieron demasiado tiempo para dar prioridad a los temas religiosos.

A Constantino le sobrevivieron tres hijos de la misma mujer, Fausta, a la que había asesinado en el baño después de que ella lo hubiera persuadido para que matara a su hijo de un matrimonio anterior. A su muerte el Imperio romano, unido con grandes esfuerzos bajo su gobierno único, se dividió una vez más entre los tres hijos que le sobrevivieron: Constancio II mandó en el este, Constantino II en el oeste y Constante en el centro y el norte de África. Constancio II en el este estuvo totalmente ocupado rechazando los ataques renovados del Imperio sasánida. Por el contrario (aunque quizá muy similar a las fricciones de Constantino con Majencio), Constantino II y Constante se enzarzaron muy pronto en un conflicto entre ellos por el control del imperio occidental y central. En 340 habían matado a Constantino II y Constante se hizo cargo de las dos terceras partes del mundo romano. No obstante, carecía de la habilidad de su padre para conseguir lealtades, porque solo una década después, en 350, fue asesinado tras una rebelión dirigida por Magnencio, comandante de una unidad de la guardia imperial, que a continuación se hizo cargo de lo que había sido la parte de Constante en el imperio.

Constancio II, después de rechazar a los sasánidas en el este, volvió ahora al oeste para enfrentarse al usurpador. De 351 a 353 los dos se enfrentaron en muchas batallas, en una de las cuales murió Magnencio. Pero aun así Constancio no se ganó

un respiro. Animadas por la lucha continua por el control del imperio, las tribus en sus fronteras septentrionales lo habían empezado a invadir y Constancio II dedicó ahora todas sus energías a derrotarlas. Después de rechazarlas, recibió malas noticias del este: el primo que había dejado al mando había fracasado totalmente en equilibrar las exigencias de su mando y había molestado a casi todas las partes constituyentes de la sociedad romana en su reino. Corrían noticias de rebeliones aplastadas con brutalidad, de muchedumbres enfurecidas, de leyes draconianas, del asesinato de funcionarios romanos, así como de los juicios sumarísimos y la ejecución de ciudadanos ricos para quedarse con sus posesiones. Constancio le retiró el mando a su primo y lo acabó ejecutando. Pero en cuanto lo hubo hecho se tuvo que enfrentar a otra rebelión en la Galia, dirigida por otro desertor romano. Dándose cuenta de que no podía controlar el imperio por sí mismo, Constancio II ascendió al único pariente masculino que le quedaba, Juliano, al papel de co-emperador y le encargó la supresión de la rebelión en la Galia. A su vez, Constancio acabó regresando al este para enfrentarse a los sasánidas, que se estaban concentrando una vez más en la frontera romana.

Resulta divertido pensar que durante este periodo desquiciado Constancio —que se movía por toda la extensión del Imperio romano, rechazando enemigos externos y aplastando a los internos— tuviera tiempo de considerar el equilibrio religioso de su reino. En la mayor parte de las áreas parece que mantuvo el equilibrio tolerante que había practicado Constantino, excepto en todo lo vinculado con la cuestión de la relación entre los elementos de la Santísima Trinidad, en la que su punto de vista era inflexible. El 22 de mayo de 359 d.C. Constancio II, en el vigesimosegundo aniversario de la muerte de su padre, y cuando estaba a punto de dirigirse al este para luchar una vez más contra los sasánidas, renunció al Primer Credo Niceno, refu-

tando la formulación personal de su padre de la relación de Cristo y Dios como «de la misma sustancia». En su lugar describió a Jesús «como su padre», creando un nuevo texto del Credo Niceno para reflejar esta formulación.

Nunca sabremos lo que Constancio II tenía planeado a continuación. Al año siguiente Juliano, después de aplastar la rebelión gala, fue proclamado emperador por sus tropas. Constancio —que seguía luchando contra los sasánidas en el este— decidió regresar al oeste para enfrentarse a esta nueva amenaza, pero murió de camino a principios de noviembre de 361 d.C.

Los acontecimientos que condujeron a este momento nos los explica el propio Juliano. Escribió cartas a las ciudades principales en Italia y Grecia defendiendo sus acciones: solo ha sobrevivido la carta a la ciudad de Atenas, en la que Juliano elogia el papel histórico de Atenas en la defensa de Grecia contra las invasiones persas de 490/480 a.C., y alaba la reputación de la ciudad por su justicia sobre todo en el periodo de su gran democracia. Fue sobre la base de esa famosa admiración por la justicia que Juliano escribió a Atenas para explicar su conducta y que ellos la pudieran juzgar:

> Entonces si esta fue vuestra conducta en el pasado, y si de ese día hasta este siguen vivas algunas pequeñas chispas de las virtudes de vuestros ancestros, es natural que no mostréis atención solo a la magnitud de cualquier acción, aunque un hombre fuese capaz de viajar por la tierra con una velocidad increíble y una energía inagotable como si volase a través del aire; sino que considerareis si ha actuado conforme a la justicia.[5]

No sabemos con certeza si la respuesta de Atenas apoyaba la versión de los acontecimientos de Juliano; pero, hasta cierto punto, ya no tenía importancia: Juliano era ahora el único emperador del mundo romano.

Su reino tomó forma alrededor de dos políticas esenciales: a la primera se vio obligado, la segunda fue su elección personal. La primera era enfrentarse a la amenaza continuada del Impe-

rio sasánida con el fin de asegurar la frontera oriental del imperio y, lo que era más importante, afianzar su autoridad como un gobernante con habilidades militares iguales —o incluso superiores— a las de sus predecesores.[6] La segunda, sin embargo, debió caer sobre el mundo romano como una completa sorpresa. Juliano había nacido y había sido criado como cristiano, pero las discusiones continuas sobre la doctrina cristiana —en particular la relación entre los elementos de la Santísima Trinidad— lo habían desilusionado. Por eso volvió a adorar a los dioses paganos.

En uno de sus himnos posteriores al dios del sol pagano Helios, Juliano afirma que «desde mi niñez un ansia extraordinaria por los rayos del dios penetró profundamente en mi alma».[7] Creyendo que el cristianismo se acabaría destruyendo a causa de sus discordias internas, Juliano abogaba por un regreso a la antiguas prácticas paganas, que habían permanecido desde tiempos inmemoriales. (El estudioso eclesiástico del siglo V Sócrates de Constantinopla afirma que Juliano creía que era Alejandro Magno en otro cuerpo, a causa de la transmigración de las almas, como plantean los filósofos Pitágoras y Platón)[8].

No obstante, al asumir el mando imperial en 361 d.C., Juliano no intentó erradicar el cristinismo, entre otras razones porque sabía muy bien que las persecuciones de Valeriano, Diocleciano y Galerio habían sido incapaces de hacerlo. En su lugar intentó privar a esta fe de su influencia, expulsándola de los puestos de autoridad y animando las disensiones internas del cristianismo para acelerar su decadencia. Le retiró a los cristianos el derecho a enseñar fuera de sus iglesias; purgó la administración imperial de fieles crstianos; retiró los estipendios imperiales a los obispos cristianos; y llamó del exilio a los obispos cuyos puntos de vista no se ajustaban al credo oficial de la Iglesia, con el objetivo de animar a las disensiones inter-

nas. Además, decretó la apertura de santuarios paganos y la devolución de sus propiedades confiscadas.

De hecho, Juliano es el último consultante conocido del famoso oráculo pagano de Delfos. Pero aun así la respuesta que recibió ofrecía muy pocas esperanzas de un regreso al culto pagano:

> *Ve y dile al rey que la sala maravillosa ha caído a tierra.*
> *Ahora Febo [Apolo] solo tiene una choza, ningún laurel que profetice*
> *Ninguna fuente cantarina; el agua que hablaba ya no se oye.*[9]

Juliano murió, a los dos años de reinado, luchando contra los sasánidas en las fronteras orientales del imperio y su sueño de devolver el mundo romano al paganismo murió con él. En realidad, su intento de privar de derechos al cristianismo probablemente solo sirvió para estimular su desarrollo dentro del mundo romano durante las décadas siguientes. Su plan para introducir voces cristianas disidentes y debates enconados dentro de la fe tuvieron el efecto contrario, porque estos debates salieron de círculos estrechos para convertirse en temas de conversación en todos los niveles de la sociedad: se decía que en Constantinopla incluso los que asistían a los baños discutían con interés sobre teología cristiana.

Además, al intentar privar de derechos en lugar de perseguir al cristianismo, Juliano había dejado suficiente margen a los cristianos para que se atrincheraran y definieran su historia, sus figuras y sus historias principales, alrededor de las cuales podían desarrollar una identidad religiosa y social aún más fuerte. En Roma, por ejemplo, el obispo cristiano estaba muy ocupado en esta época identificando las tumbas de los mártires cristianos para embellecerlas y que se convirtieran en objeto de veneración y peregrinaje.

Un tercer defecto, y posiblemente fatal, en los planes de Juliano era que el mensaje del cristianismo —como el del budismo en China en ese mismo periodo— parecía que encajaba en

medio de la inestabilidad militar y política del momento. Porque en las dos décadas que siguieron a la muerte de Juliano, el mundo romano quedó dividido entre múltiples gobernantes simultáneos que mandaban sobre zonas diferentes a menudo en reinados muy cortos, de manera que este caos se vio acompañado por las amenazas constantes contra las fronteras de Roma, en especial en el norte y el este. El cristianismo predicaba amabilidad y la importancia de la ayuda mutua: este mensaje ganó muchos seguidores en tiempos tumultuosos. El resultado fue un aumento significativo en el número de cristianos por todo el imperio: en la década de 380 más de la mitad de la población del mundo romano era cristiana.

Dicho esto, la creencia cristiana siguió acosada por los desacuerdos internos. Durante el mismo periodo se había vuelto cada vez más evidente una creciente división geográfica, en especial sobre el tema de la Santísima Trinidad, entre el mundo romano occidental (que seguía el Primer Credo Niceno creado por Constantino) y el oriental (que prefería la versión de Constancio II). Lo que parecía claro era la necesidad de una afirmación rotunda una vez por todas de lo que eran en realidad la teología y la práctica cristianas oficiales. Pero para una declaración de tanta autoridad, el mundo romano necesitaba la voz de un gobernante indiscutible.

Teodosio, emperador romano de 379 a 395, fue el primero en algo más de una década capaz de gobernar todo el imperio sin ayuda durante un periodo significativo de tiempo. (De hecho, iba a ser el último.) En enero de 380, en Tesalónica al norte de Grecia, Teodosio publicó un edicto imperial sobre la cuestión de la relación de Cristo y Dios. El edicto proclamaba la creencia familiar en una sola deidad «del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo bajo el concepto de igual majestad y de la Santísima Trinidad». Pero esta vez el emperador romano fue más allá. Declaró que cualquier otra versión de la relación divina no solo

estaba sencillamente en contra de la decisión eclesiástica y política oficial; sino que era demente e insana, e incurriría en la ira de Dios y del emperador.

Este fue un momento crucial no solo en el desarrollo de la creencia cristiana y del concepto de herejía, sino de la relación entre el cristianismo, la Iglesia y el emperador. Constantino se había colocado a la cabeza de la jerarquía imperial y eclesiástica, un «decimotercer apóstol» que supervisaba la publicación de declaraciones teológicas por parte de los concilios eclesiásticos y castigaba a los disidentes que amenazaban la unidad. Pero no había declarado que estos disidentes iban a incurrir en la ira de Dios, o hizo público que el emperador iba a ser la mano a través de la que se ejecutase dicha ira. Teodosio, por el contrario, había dado esos pasos. En noviembre de 380 entró en Constantinopla y exigió que su obispo, Demófilo, aceptase el edicto imperial. El obispo se negó y fue depuesto inmediatamente, y sustuido por Gregorio Nacianceno, un obispo de origen griego que no era amigo del arrianismo por su concepto de la relación en la Santísima Trinidad. Pero Gregorio resultó tan impopular entre los habitantes de la ciudad que necesitaba una guardia de tropas imperiales. Parece que Teodosio estaba promocionando y protegiendo una versión particular del cristianismo como si fuera la voluntad de Dios, contra la voluntad de una parte importante del pueblo romano.

En enero de 381 Teodosio fue aún más allá. Declaró que solo los que tenían «la fe de Nicea» podían ser nombrados obispos: los que se negaban perdían sus privilegios y eran expulsados de las ciudades. A esto siguió un nuevo concilio en Constantinopla que —tras mucho tira y afloja y la dimisión de Gregorio como obispo de Constantinopla— condujo en julio a otra versión del Credo Niceno, que Teodosio ordenó a sus soldados y funcionarios civiles que lo impusieran en todas partes. Cualquier otra

versión de la creencia cristiana fue, a partir de 383 d.C., declarada «herejía»: oficial, legal y teológicamente errónea.

La motivación detrás de la mano dura de Teodosio era simple: la necesidad de unificar y estabilizar un gran imperio en una época de amenazas externas significativas. Teodosio había crecido en España como soldado. Se había probado una y otra vez en los rigores de la batalla. Lo que había aprendido era que el éxito del imperio dependía sobre todo de la autoridad y la unidad en una crisis, lo mismo que habían intentado conseguir los grandes jefes militares de los siglos III y II a.C. El imperio había estado fragmentado política y militarmente durante las últimas décadas y seguían en guerra con el Imperio sasánida en el este. En un entorno político y militar tan complicado, era crucial la unidad y lealtad religiosas.

Pero Teodosio tenía que enfrentarse ahora al problema que su edicto sobre la Santísima Trinidad le había valido las simpatías occidentales en contraste con los romanos orientales. Teniendo en cuenta que Oriente era el frente crucial contra los ataques sasánidas, Teodosio estaba especialmente preocupado por el hecho de que debían aceptar su decisión: por eso marchó a Constantinopla para enfrentarse con Demófilo. Después también jugueteó con la jerarquía de la Iglesia cristiana para asegurar la subyugación de Oriente a Occidente: el obispo de Constantinopla quedó sometido al obispo de Roma. La política, la guerra y la religión, en el contexto de un mundo clásico conectado, se habían fusionado en este nuevo acuerdo para el Imperio romano.

El rigor de Teodosio respecto al cristianismo también tuvo repercusiones obvias para el culto pagano en el imperio, porque técnicamente se encontraba dentro del espectro de creencias «dementes e insanas» que ahora estaban prohibidas. Durante la década de 380 se intensificaron los ataques de los cristianos contra los lugares de culto pagano. El orador pagano Li-

banio se quejó de «la tribu vestida de negro que se afana en atacar los templos con palos, piedras y barras de hierro… a esto le sigue una desolación total, con la caída de los techos, la demolición de los muros y el derribo de las estatuas».[10] Pero aun así se seguían celebrando los Juegos Olímpicos paganos en 381 d.C. y el propio Teodosio visitó al aún fuertemente pagano Senado en Roma en 389 y fue recibido con los sacrificios paganos tradicionales. No fue hasta 391 y 392 que Teodosio prohibió oficialmente las prácticas paganas más importantes, como los sacrificios y el uso de sus grandes símbolos e imágenes. El historiador de la Iglesia san Jerónimo comentaba sobre los resultados: «La capital dorada cae en decadencia, el polvo y las telarañas cubren todos los templos de Roma… la ciudad tiembla en sus cimientos y un río de gente corre hacia las tumbas de los mártires, pasando al lado de santuarios caídos».[11]

Los efectos de la prohibición del paganismo no se sintieron solo en Roma. En Egipto, donde el saqueo de los santuarios paganos en las ciudades, como en Alejandría, había estado especialmente extendido (incluso incitados por el obispo cristiano de Alejandría), el estudio de la antigua escritura egipcia de los jeroglíficos inscritos en las antiguas pirámides y templos se abandonó ahora por herético. (La capacidad de leer la escritura se perdió de la memoria humana durante los siguientes catorce siglos, hasta que se hizo posible su desciframiento en el siglo XIX, gracias al descubrimiento de la multilingüe Piedra Rosetta que en la actualidad se encuentra en el Museo Británico).

Sin embargo, las viejas costumbres tardan en morir. Por muy moribundos que estuvieran los templos, el paganismo seguía teniendo seguidores fuertes y poderosos, especialmente en el Senado romano. El mismo año que Teodosio prohibió los símbolos paganos, se reinstaló un altar pagano de la diosa Nike («Victoria») en la casa del Senado en Roma. En el nuevo mundo de Teodosio, donde las preferencias religiosas estaban ordena-

das por el emperador, las disensiones religiosas constituían ahora una rebelión política y eso significaba la guerra. Un hombre llamado Eugenio defendió el derecho del Senado a escoger su propia observancia religiosa y desafió a Teodosio por el trono.

A principios de septiembre de 394 d.C., en el río Frígido en la Eslovenia actual, Teodosio dirigió un ejército romano y aliado bajo estandartes cristianos, contra las fuerzas de Eugenio formadas por francos y galos que luchaban en nombre de los dioses paganos Júpiter y Heracles. Durante dos días los dos bandos se trabaron en un combate sangriento para determinar tanto el liderazgo político como la libertad religiosa. Los autores cristianos dirán más tarde que una feroz tormenta enviada por Dios sirvió para romper las líneas de las tropas de Eugenio. Teodosio resultó victorioso. Este fue el último desafío militar serio contra la adopción del cristianismo en el Imperio romano.

Teodosio murió al año siguiente. Su elogio fue pronunciado por el obispo Ambrosio de Milán, que articuló otro giro en el desarrollo de la relación entre religión y gobierno. Ambrosio empezó describiendo la idea de una dinastía gobernante cristiana, como la iniciada por Constantino (aunque Constantino no se convirtió oficialmente hasta poco antes de su muerte). Pero, prosiguió Ambrosio, esto no quiere decir que el emperador sea la autoridad última sobre la Iglesia, como habían hecho Constantino y sus sucesores: de hecho, eran los obispos quienes detentaban la autoridad religiosa sobre el emperador.[12]

Todo esto se lo había dejado muy claro Ambrosio a Teodosio en persona antes de su muerte. Ambrosio había excomulgado a Teodosio de la Iglesia por su decisión de masacrar a 7000 personas en Tesalónica en castigo por una revuelta con el gobierno romano en 390 d.C. Le dijo a Teodosio que la única manera de readmitirlo en el rebaño era que se arrepintiera, y tras meses de

penitencia Teodosio fue recibido de nuevo. Como dijo Ambrosio en su elogio, con el hijo de Teodosio entre la audiencia: «Se mostró humilde y pidió perdón, cuando el pecado se instaló en él».[13] Ahora el mundo romano tenía una religión, pero dos gobernantes: uno terrenal y otro espiritual, y este último en ascenso. No resulta sorprendente que, a principios del siglo V d.C., el autor eclesiástico san Agustín, que fue bautizado en la fe cristiana por Ambrosio, afirmara que «la autoridad, que tiene la fe cristiana, se ha difundido por todo el mundo».[14]

Estas fricciones entre las autoridades eclesiástica e imperial, que formaban parte de una evolución continuada del pensamiento y el culto cristianos, no se desarrollaba únicamente en el Imperio romano. De hecho, una forma de cristianismo muy diferente —y una separación aún más sangrienta y profunda entre el gobierno secular y el sagrado— se estaba desarrollando en Armenia en la misma época.

Tirídates el Grande (como rey) y Gregorio (como *católicos* y cabeza de la Iglesia cristiana) habían trabajado juntos para imponer el cristianismo en Armenia, con niveles de éxito diversos, dependiendo de las fuentes que sigamos. Tras la muerte de Gregorio y la continuación de su obra por parte de sus sucesores, empezando por Aristakes, lo que surgió fueron formas de culto y arquitectura cristianas que eran remarcablemente diferentes de las desarrolladas en el mundo romano, que eran el resultado de una serie de aculturaciones que se realizaron para ayudar a que el cristianismo calase entre los nobles armenios y la población general.

En 335 d.C. —cuando Constantino resolvió la cuestión de la Santísima Trinidad en Tiro y consagró la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén— el obispo de Jerusalén, Macario, escribió

al «amado en Cristo y obispo principal» Vrtanes, sucesor de Aristakes como *católicos* de Armenia.[15] A la carta de Macario siguió la visita de una delegación de clérigos armenios a Jerusalén, y resume su discusión sobre el procedimiento correcto para realizar el bautismo y la eucaristía. Macario no es tímido al abroncar a Vrtanes y la Iglesia armenia por sus prácticas extrañas: parecía que sentían aversión al uso de las fuentes, de manera que empleaban una vasija vieja para bautizar; parecía que cualquier sacerdote tenía permitido consagrar los sagrados óleos; y algunos de ellos eran seguidores de Arrio y de su versión de la relación en la Santísima Trinidad, a pesar de que Aristakes había llevado a Armenia el Primer Credo Niceno, porque había asistido a los concilios de Nicea en 325 y 327 d.C.

Pero Macario no sabía ni la mitad. La arquitectura bastante elaborada de las iglesias armenias más antiguas muestra que adoptaron las tradiciones paganas armenias de acumular y mostrar riqueza. (Algunas estaban muy bien dotadas en este aspecto, a cuenta de todas las tierras que les habían concedido.) Lo más sorprendente es que el diseño arquitectónico muestra que se dejaba un espacio en la construcción de la iglesia para el sacrificio ritual de animales al final de los oficios cristianos. Se cree que esto formó parte del compromiso original entre Gregorio el Iluminador y el sacerdocio pagano de su época, muchos de los cuales accedieron a convertirse en sacerdotes cristianos. (Las alternativas eran huir a las montañas o enfrentarse al ejército de Gregorio.) Pero se decía que si se decidían por el cristianismo, Gregorio les permitía que siguieran con sus sacrificios tradicionales, que después se podían comer comunitariamente. Los cristianos armenios, incluidos los sacerdotes, tampoco sentían demasiado aprecio por el celibato, en especial porque los cargos religiosos importantes (como el de *católicos*) se suponía que eran hereditarios. Y festivales arraigados como el Festival de la Rosa de Medio Verano dedicado a Anahit (diosa

de la fertilidad, la curación y la sabiduría) se siguieron celebrando, aunque reconvertidos en celebraciones por la transfiguración de Jesús.

Entre el pueblo llano de Armenia, el grado en que esta mezcla aculturada de prácticas cristianas y paganas tuvo un impacto fue mínimo. Fausto, en su historia del siglo V sobre la Armenia del siglo IV, caracteriza la respuesta con los términos más funcionales:

> Desde los primeros tiempos, cuando adoptaron el nombre de cristianismo, se trataba meramente de una religión humana, una superstición humana necesaria, y no fue recibida a partir de una piedad cálida, en conocimiento, esperanza y fe, porque solo lo entendían un poco o más si estaban familiarizados con las letras griegas o sirias.[16]

El problema principal era que hasta el siglo V d.C. no existió una escritura armenia: el idioma no se podía escribir a menos que se tradujese a otra lengua. Este fue un problema muy diferente del que marcó los esfuerzos para introducir el budismo en China durante la primera parte del siglo IV. En China había dos lenguas perfectamente buenas que se podían escribir y hablar, pero no había suficientes personas que comprendieran las dos lo suficientemente bien para traducir con fidelidad los textos sánscritos budistas al chino. Aquí, por el contrario, el problema era que no se podía escribir nada en la lengua armenia nativa, por muy bueno que fuera el traductor.

La cultura armenia era sobre todo oral, construida sobre el relato comunitario de historias. Pero el cristianismo se apoyaba cada vez más en textos importantes que, teniendo en cuenta la falta de una escritura armenia, seguían estando en griego o siríaco. A menos que la gente pudiera leer estas lenguas, o asistiera personalmente a acontecimientos en los que los cristianos expusieran las enseñanzas cristianas en armenio, era imposible que el cristianismo echara raíces y creciera entre la población. Por encima de este obstáculo se encontraba el deseo continuo y

tenaz de los armenios de aferrarse a la imaginería de su pasado pagano. El uso de serpientes, así como las escenas de caza, de banquetes y de fiestas en las lápidas como imágenes de la otra vida, siguieron siendo populares mucho después de la supuesta conversión de Armenia al cristianismo. De hecho, algunas prácticas paganas, como el culto al sol y, en especial, la muy apreciada práctica del matrimonio consanguíneo para proteger los cargos hereditarios, se dice que continuaron durante siglos.

El problema textual no se iba a resolver hasta alrededor de 405 d.C., cuando un monje armenio llamado Mashtóts (nacido en 361, el año en que subió al trono Juliano, el último emperador pagano de Roma) introdujo oficialmente un alfabeto para escribir la lengua armenia, inventado mientras vivía como ermitaño cristiano en el desierto. Se cuenta que aprendiendo a los pies de Mashtóts se encontraba el posterior historiador armenio Moisés de Corene, de quien hemos oído muchas historias sobre las dificultades de imponer el cristianismo en Armenia en la época de Tirídates y Gregorio. Y se dice que la primera frase que Mashtóts escribió en la nueva escritura armenia fue una cita significativa del inicio del Libro de Salomón: «Para entender sabiduría y doctrina, para conocer razones prudentes». La invención de la escritura fue un gran impulso para la fuerza y la popularidad de la Iglesia cristiana en Armenia, porque permitía que el mensaje del cristianismo fuera comprendido y se extendiera como mucha más facilidad y rapidez y, como consecuencia, se formase una identidad cristiana armenia mucho más concreta.

Pero el cristianismo armenio se enfrentaba a la tarea mucho más difícil de que lo aceptasen en la corte real, en especial sobre el trasfondo de las continuas tensiones geopolíticas que asaltaban a Armenia, atrapada entre los imperios romano y sasánida. Aristakes, el hijo de Gregorio, fue asesinado por un noble armenio porque le había reprendido por sus actitudes no

cristianas. Su sucesor, Vrtanes, fue perseguido por una multitud enfurecida inspirada por la reina, que estaba resentida por sus sermones. El hijo de Vrtanes, un obispo local, fue pisoteado hasta morir. El siguiente *católicos* fue un hombre llamado Yusik, que Fausto nos describe en su *Historia de los armenios* del siglo V:

> Aunque era casi un muchacho, era robusto y alto, era extremadamente guapo y atractivo, hasta el punto que no tenía igual en todo el país. Con el alma clara y radiante no se ocupaba para nada de las cosas mundanas. Más bien era como un guerrero valiente de Cristo, como un campeón heroico que, desde la niñez, se burlaba y amenazaba al enemigo invisible con la victoria. Nunca mostró parcialidad ni preferencia por nadie, sino que lucía el mensaje del Espíritu Santo como una espada fijada a su cintura. El Espíritu de gracia lo llenaba con el conocimiento con el que, como una fuente, irrigaba los oídos y las almas de todos los que le escuchaban en el país.[17]

Pero no parece que la irrigación fuera demasiado bien recibida:

> Con palabras de autoridad sacerdotal [Yusik] les amenazaba y les reprochaba su impiedad, adulterio, homosexualidad, derramamiento de sangre, desposesión, violaciones, odio por el pobre y otros muchos pecados como estos.[18]

Fausto explica que durante una festividad anual en 347, cuando Yusik arremetió contra el rey y otros nobles por venir a la iglesia y oscurecer sus puertas con sus pecados, fue derribado y apaleado hasta la muerte.[19] Según Moisés de Corene, Yusik fue «golpeado durante mucho tiempo con tiras de cuero de buey, hasta que entregó el alma bajo los azotes».[20] Es posible que este asesinato no fuera solo la consecuencia de su insistencia en imponer formas de comportamiento cristianas, sino que tuviera implicaciones geopolíticas más amplias. El gobernante del Imperio sasánida, Shapur II, había apoyado con interés a los nobles prosasánidas dentro de Armenia, de manera que Roma había estado insistiendo activamente ante el rey armenio, Tiran, para que acabara con esta situación, aunque significara la

eliminación del *católicos*.[21] El sustituto de Yusik dimitió al cabo de un año y no se nombró a un nuevo *católicos* hasta 353 d.C.

Durante esta época, según Fausto, el pueblo de Armenia se alejó aún más de sus enseñanzas cristianas:

> Se les dio el alma de errar: ojos que no ven, oídos que no escuchan y corazones que no comprenden y no se vuelven al arrepentimiento. Incultos, alcanzaron el abismo de la destrucción, después de cortar su propio camino, se arruinaron y cayeron, y no había nadie que se avergonzase por sus actos y pecados de frenesí, porque seguían sin un líder… Se parecían a ese rebaño de ovejas que se protege a sí mismo y mantiene a los perros apartados, y por su propia voluntad se traicionaron ante los lobos enemigos, convirtiéndose en su alimento, como la gran ciudad de Atenas.[22]

No sabemos exactamente a qué época de la decadencia de Atenas se refiere Fausto, pero resulta tentador tomar sus comentarios como una alusión a los efectos negativos del democrático gobierno de la «multitud», cuando el pueblo toma sus propias decisiones sin la dirección de líderes sabios. (Esa era la visión de Polibio en el siglo II a.C., cuando criticaba la democracia como sistema de gobierno.) No obstante, no fue solo la masa del pueblo armenio la que se alejó de la senda cristiana. En este periodo se dijo que incluso los hijos de Yusik no consiguieron estar a la altura de la reputación de su padre: «Los dos hermanos entraron en el episcopado y bebían vino con prostitutas, rameras, bardos y bufones, y, despreciando los lugares benditos y sagrados, los pisoteaban». Más tarde, según Fausto, los dos murieron fulminados por un rayo.[23]

En 353 d.C., finalmente, se nombró un sucesor digno para el cargo de *católicos*: un hombre llamado Nerses, nieto de Yusik. Fausto lo describe en un panegírico remarcable:

> Un hombre alto, de tamaño agradable y belleza cautivadora, de manera que no se podía encontrar nadie en el mundo que igualara su buena presencia. Todo el mundo que lo miraba lo encontraba deseable, sorprendente y venerable, y demostraba un valor envidiable en el entrenamiento militar. Tenía el temor de Dios en su corazón y cumplía fielmente Sus mandamientos. Era humano, puro y

modesto, muy inteligente, recto, justo, humilde, un amante de los pobres, correcto en la vida matrimonial, y perfecto en el amor de Dios.[24]

Todas las diferentes historias de Armenia que nos han llegado otorgan a Nerses un papel crucial en la consolidación del establecimiento del cristianismo en el país. Se dice que se parecía a «los primeros árboles y durante el transcurso de sus enseñanas produjo las mismas frutas maduras para todos, ofreciéndolas con generosidad, alimentándolos con el campo espiritual».[25] Desde un punto de vista más prosaico, se cree que convocó el primer concilio cristiano armenio en Taron en 353 d.C. Este concilio, como las reuniones convocadas por Constantino y sus sucesores en el mundo romano, estableció una serie de regulaciones canónicas y se dispuso a establecer unas misiones cristianas de diferentes tipos que abarcasen todo el país, que iban a ayudar a que el cristianismo calase en todos los niveles de la sociedad armenia.

El concilio estableció asilos cristianos para los leprosos, que hasta entonces eran ignorados, y hospitales para los enfermos, otorgando a cada establecimiento «pueblo y campos, fértiles en frutos de la tierra, en leche de los rebaños, y lana, para que estos a través de sus impuestos puedan proveer a sus necesidades desde la distancia».[26] También prescribía que se construyeran hospederías y posadas para los viajeros, y hospicios para los huérfanos, los viejos y los pobres, así como monasterios y cenobios en los desiertos. Además, aumentó sustancialmente el número de obispos armenios que servían al *católicos*. Al mismo tiempo prohibió una serie de prácticas paganas que seguían vigentes, en una actitud que recordaba a la mantenida por Teodosio en el mundo romano. Se prohibió por primera vez el matrimonio consanguíneo (aunque se siguió practicando durante mucho más tiempo), así como las lamentaciones y las laceraciones de brazos y caras que eran actos tradicionales en los funerales armenios.

Lo más importante es que el concilio de Taron había empezado a otorgar al cristianismo un papel clave en el tejido social de la sociedad armenia, que se hacía eco de la versión original del cristianismo que había sido aceptado en el sur del país en los primeros siglos de nuestra era proporcionar ayuda, descanso y cuidados a todos aquellos que lo necesitaban, junto con una jerarquía cristiana más compleja y completa. Pero a pesar de estos pasos adelante, las cosas se volverían infinitamente más complicadas durante las dos décadas siguientes, debido al impacto del cambio religioso y político en el amplio escenario global.

En 359 d.C., como hemos visto, Constancio II intentó renunciar al Primer Credo Niceno y redactó uno nuevo, claramente diferente en su visión de la relación entre Dios y Jesucristo comparado con el primero. Esperaba que los obispos lo siguieran y que sus aliados seculares en el poder se asegurasen de que sus poblaciones hicieran lo mismo en sus países respectivos. Pero en Armenia, Nerses se negó a renunciar a la adhesión de su Iglesia al Primer Credo Niceno, que Aristakes, hijo de Gregorio, había llevado a Armenia. No obstante, el rey Arshak II no tenía más remedio que seguir los deseos de su aliado romano, entre otras razones por la guerra que se libraba entre Roma y los sasánidas, en la que Armenia se encontraba justo en medio. Una vez más, política y religión se fusionaron a través de un mundo conectado, esta vez provocando una grieta profunda entre rey y *católicos*.

La grieta se amplió en 361-363 d.C. cuando subió al trono Juliano e intentó devolver el mundo romano al paganismo. Una vez más, Arshak se vio obligado a seguir al emperador, y Nerses se opuso con mayor firmeza. Aunque esta división se superó con rapidez al morir Juliano y regresar a una política cristiana, parece que durante la década de 370 el *católicos* ordenó que todos los sacerdotes vistieran ropas militares: un decreto que

seguramente reflejaba no solo la tensión creciente, sino también la naturaleza cada vez más militar del conflicto entre las autoridades secular y religiosa en Armenia.

Una tarde en 373 d.C. Nerses aceptó una invitación para cenar con el rey Pap, el gobernante de Armenia respaldado por Roma desde 370, en la mansión del rey. Allí Nerses bebió de una copa de vino a instancias del rey y supo al instante que lo habían envenenado. Al regresar a casa, le mostró a sus compañeros una hinchazón azul encima de su corazón del tamaño de una hogaza pequeña.

> Después de esto durante unas dos horas, gotas de sangre le empezaron a salir por la boca. Entonces se levantó para rezar. Se arrodilló y pidió perdón para sus asesinos. Después de esto se acordó de todos en sus oraciones, los que estaban cerca y lejos, los deshonrados y los honrados e incluso a los que no había llegado a conocer. Al completar las oraciones levantó las manos y los ojos al Cielo y dijo: «Señor Jesucristo, acepta mi alma». Después de decir esto, su alma fue liberada. [27]

Finalmente, cuando en 387 d.C. la guerra entre Roma y los sasánidas llegó a su fin tras firmar Teodosio I un acuerdo con el rey sasánida Shapur III, una de las consecuencias fue la división forzosa del país entre ellos. De esta manera las cuatro quintas partes de Armenia fueron entregadas a los sasánidas y lo demás se integró en el Imperio romano, con su pueblo cristiano absorbido en el mundo cristiano romano. Los cristianos en la zona sasánida se enfrentaron a la persecución, pero al final (en la primera mitad del siglo V d.C.) conseguirían de nuevo la independencia después de una revolución.[28]

Las ironías de la partición eran importantes. Tirídates el Grande había subido al trono armenio gracias a que los romanos habían vencido a los sasánidas. Y mientras los historiadores piadosos atribuyeron la conversión al cristianismo de Tirídates al castigo celestial y al arrepentimiento por su intento de violación de la hermosa monja Ripsima, observadores más

pragmáticos interpretaron su nueva devoción como un deseo de mejorar su poder y su control sobre el reino, así como para distanciar Armenia de los sasánidas y de los asesinos de su padre y su religión mazdeísta.

Tirídates lo había conseguido al alinear Armenia con la Roma cristiana (al menos oficialmente), dejando clara la divisoria de aguas religiosas entre Armenia y los sasánidas en el este. Pero la realidad sobre el terreno significó que dejó a Armenia más dividida que antes, ahora con una serie de divisiones religiosas que se debían tener en cuenta, y con un cisma creciente entre el rey y el *católicos*. Además, la ubicación geográfica de Armenia —atrapada para siempre entre los dos grandes imperios— había obstaculizado el plan de Tirídates, y el de sus sucesores, de conseguir una estabilidad geopolítica más amplia. Al final fue Roma la que descargó el golpe de gracia al entregar a Armenia para asegurarse su propia paz y seguridad. En última instancia, la guerra y la política global habían puesto fin a las aspiraciones de una jerarquía centralizada y de unidad religiosa para Armenia.

Muchas religiones, un gobernante

En el mundo romano las autoridades religiosas habían proclamado su superioridad frente a las seculares. En Armenia, la lucha entre las dos había provocado un derramamiento de sangre antes de la ruptura del reino por la mitad. En la India, por el contrario, se produjo el florecimiento de una amplia diversidad de vida religiosa dentro de una comunidad estable y unificada creada por los casi divinos gobernantes gupta.

Samudragupta I, revitalizador del sacrificio del caballo, murió en 375 d.C., y lo que ocurrió a continuación iba a inspirar un drama famoso compuesto muchos siglos después por el dramaturgo Vishakadatta. Titulado el *Devi-ChandraGupta*, explica la historia del primer sucesor de Samudragupta, Rama, que intentó ampliar el Imperio gupta atacando a los sacas al oeste y al

sur. Humillado en batalla, Rama se vio obligado a entregar a su esposa, Dhruvadevi, como tributo al rey saca. Pero el hermano menor del rey gupta, Chandragupta —ultrajado por la voluntad de Rama de plegarse de esta manera—, se vistió con las ropas de Dhruvadevi y viajó disfrazado a la corte del rey saca. Allí, Chandragupta consiguió llegar a la presencia del rey, lo asesinó y escapó de regreso a la corte gupta. Animado por el apoyo popular a sus acciones, envalentonado por su valor y audacia, Chandragupta asesinó a Rama, ocupó su trono y se casó con su viuda Dhruvadevi, cuyo futuro había salvado al acudir travestido en la anterior misión contra los sacas.

Chandragupta II —como sería conocido— gobernó la época culminante del Imperio gupta. Tras treinta años de lucha, finalmente consiguió derrotar definitivamente a los sacas y ampliar los límites del imperio desde la costa noroeste de la India hasta la noreste, permitiendo así el acceso directo a los puertos del mar de Arabia y a una ruta nueva para que el comercio occidental llegase a la India y a Oriente. Chandragupta también consiguió el control sobre amplias zonas del reino rival de Vakataka en el sur, al casar a su hija con el rey Vakataka, cuya muerte solo cinco años después de la unión, dejó a su viuda en una posición conveniente para administrar la provincia.

En las monedas de oro acuñadas durante su reinado, sus impresionantes logros militares se colocan delante en el centro. Chandragupta II aparece vuelto hacia la derecha, luciendo una túnica ceñida a la cintura con una cuerda, sus dos extremos flotando detrás de él como si estuvieran impulsados por una brisa fuerte. Cubierto de brazaletes y joyas, Chandragupta tiene en la mano un arco, completamente tenso y preparado para disparar. Su presa, en el extremo derecho, es un león levantado sobre las patas traseras y mostrando los dientes. La inscripción en las monedas dice: «El rey Chandragupta, un guerrero famoso, consigue la victoria con la bravura de un león». En el reverso,

se muestra a una diosa montada sobre un león, representando lo que la inscripción llama «poseer el valor de un león». En este leonino valor marcial, se evoca a Chandragupta, como a sus ancestros, como si estuviera al nivel de lo divino. En otra serie de monedas, Chandragupta sigue subrayando su —y de su familia gobernante— naturaleza casi divina al aparecer recibiendo santos favores del dios supremo, Visnú. Y esta relación especial también se veía reforzada en el texto de una de sus propias inscripciones en pilares, que describe cómo Chandragupta tenía «una belleza de semblante que se parecía a la luna llena, y había fijado su mente con devoción en Visnú».[29]

Al mismo tiempo que el gobernante se acercaba al dios, el dios se parecía cada vez más al gobernante. En el arte de esta época, Visnú se representa con frecuencia con la apariencia de un jefe de estado, portando los emblemas relacionados con la guerra y la protección del reino, lo que no se diferencia demasiado de la iconografía romana del siglo IV d.C. que muestra a Dios y Jesucristo cada vez más con la apariencia de los gobernantes imperiales sentados en tronos. De manera similar, en las cuevas cortadas en la roca en Udayagiri, en la parte septentrional del centro de la India, Chandragupta invirtió grandes cantidades (lo que las inscripciones llaman «un regalo meritorio») para el dios en la talla de un conjunto complejo de escenas iconográficas que representan a Visnú.[30] En un intenso bajorrelieve, un Visnú giantesco —en la forma de Varaha, el Jabalí— rescata la tierra del caos cósmico. Muchos estudiosos han visto en la elección de la imaginería un intento de reflejar no solo la relación especial de los Gupta con Visnú, sino también las similitudes entre ellos: como Visnú salva la tierra, así, también, los Gupta (en concreto Chandragupta II) han salvado al Imperio gupta del caos precario a su alrededor.

Y a partir de ese profundo solapamiento entre el dios Visnú y los Gupta como gobernantes surgió, a partir de finales del si-

glo IV d.C., nada menos que una forma nueva de arquitectura religiosa hindú: el templo. Las preferencias anteriores habían optado por la adaptación de cuevas cortadas en la roca, como las de Udayagiri. Pero cada vez más se desarrollaron grandes templos de piedra, que se elevaban a gran altura sobre plataformas resplandecientes, para el culto de los dioses supremos.[31] El término gupta para templo era *prasada* —originalmente un palacio o mansión real— y el término usado para describir las ofrendas a Visnú dentro de un templo era *bali* (el viejo término védico para ingreso real). Estos templos eran los palacios de los dioses gobernantes. Con frecuencia tenían porches que estaban muy decorados con hermosas esculturas en relieve: por ejemplo, en Deogarh en Janesi, conocido también como el templo Dashavatara porque representa en soberbios relieves en sus muros las historias de los diez avatares (*Dash-avatara*) del dios Visnú.

Aunque lo que es más notable en los reinados de Chandragupta II y sus sucesores —en contraste con la situación tanto en Armenia como en el mundo romano— es la manera en que, al mismo tiempo que existía un lazo muy fuerte entre una jerarquía religiosa particular y la jerarquía de gobierno, en el seno del imperio también se adoptaban, animaban y protegían múltiples creencias religiosas. En Mathura, una inscripción en pilar que data del quinto año del reinado de Chandragupta II, 380 d.C. —el mismo año que Teodosio estaba eliminando las versiones alternativas de fe en el Imperio romano—, demuestra el florecimiento de un grupo religioso que era un derivado de los que veneraban a Shiva. Este grupo tenía un maestro que había levantado estatuas a sus propios maestros en Mathura y no sufrió ningún problema al proclamar públicamente su elección religiosa. De hecho, se pretendía que el pilar fuera un centro público para el culto de esta secta y venía acompañado de la

amenaza de que cualquiera que lo destruyera acabaría languideciendo para siempre a causa de un gran pecado.[32]

Esta tolerancia se extendía también al budismo, a pesar del hecho de que rechazaba específicamente muchas de las tendencias jerárquicas de la práctica religiosa gupta. De hecho, parece que los gupta nombraron un funcionario encargado de supervisar los asuntos budistas y los miles de monjes budistas en la ciudad de Mathura, así como los centenares en la capital gupta en Pataliputra. La inscripción en la Piedra Sanchi, de finales del reinado de Chandragupta II, recoge cómo el gobernante garantizaba los beneficios de una aldea a la comunidad de monjes budistas para ayudar en el sostenimiento de su monasterio. Lo que resulta fascinante en esta inscripción no es solo que el rey provea para el culto budista, sino que lo hace en unos términos conmovedoramente diplomáticos. Las inscripciones gupta destacan desde hace mucho tiempo por su lenguaje muy terrenal y su gramática: se afirma que pretendían ser leídas y comprendidas por todo el mundo. Pero en la inscripción Sanchi, Chandragupta ha tenido en consideración la sensibilidad del grupo al que se dirigía. Tradicionalmente en las inscripciones reales el rey se describe con el epíteto «primer devoto de Visnú», pero aquí se obvia este término y la inscripción afirma solo que «se ha obtenido la perfección».[33]

En el reinado de Kumaragupta —sucesor de Chandragupta II a partir de 415 d.C.— podemos ver el ejemplo último de lo que puede conllevar la diversidad. En su reinado se fundó el monasterio y la universidad budista de Nalanda, que se convertiría en uno de los grandes centros de estudio en Asia. En el siglo VII d.C. albergaba a 500 estudiantes, trece monasterios, siete salones, 300 aulas (entre las cuales había estanques profundos con flores de loto azul); y todo ello sostenido por una concesión de tierra con más de 200 aldeas, que cuidaban de su mantenimiento. Lo importante es que los alumnos no estudiaban solo los

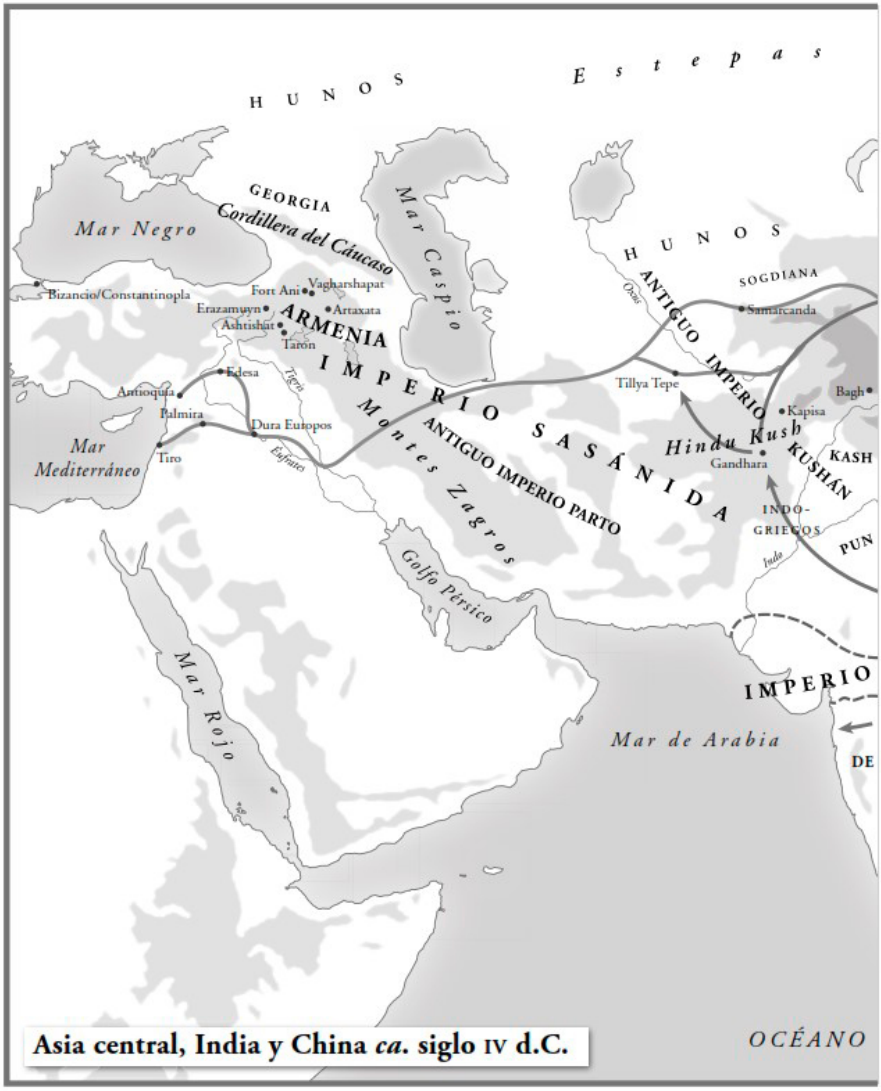
textos budistas, sino también los *Vedas*, filosofía, lógica, gramática y medicina hindúes. Y gracias a la naturaleza integrada y conectada de la India con Asia central y China, los estudiantes procedían de muy lejos. Un visitante chino posterior describió lo que les esperaba:

> De la mañana hasta la noche los monjes entablan conversaciones; los viejos y los jóvenes se ayudan mutuamente. Los hombres educados de diferentes ciudades, que desean adquirir fama… vienen aquí, y entonces su sabiduría se extiende a todas partes. Por esta razón se llaman a sí mismos estudiantes de Nalanda y por ello son honrados.[34]

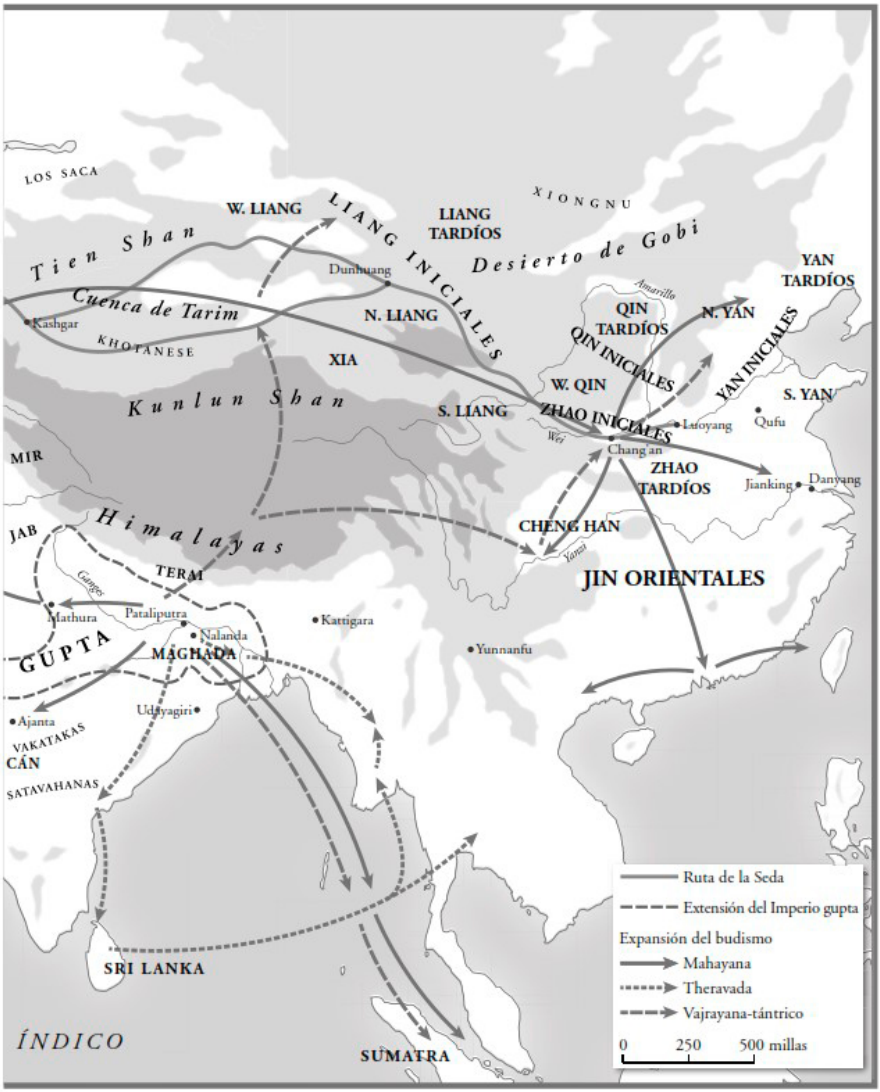
Sedes de aprendizaje, meditación y debate como esta, abiertas a estudiantes que profesaban una variedad de religiones y filosofías, y que procedían de lugares muy diferentes, contribuyeron a hacer que este periodo fuera uno de los más destacados de la historia india, en cuanto a la producción filosófica, científica y literaria.[35] Esta fue la época de Kalidasa, el «Shakespeare de la India»; la era de la formulación definitiva de los grandes poemas épicos como el *Mahabharata*, quizá el poema más largo en la historia humana, que explicaba la historia de una épica lucha dinástica en edades pasadas, y que desde hacía mucho tiempo formaba parte estable del conjunto fundamental de textos sagrados hindúes; y fue la época de hombres como Aryabhata (más tarde llamado el «Newton de la India») que descubrió, entre otras cosas, que la Luna rotaba sobre su propio eje.

La tolerancia demostrada por los gupta con el budismo se extendió también al jainismo, una secta que surgió más o menos en la misma época que el budismo en la era axial de los siglos VI y V a.C. Esto es aún más sorprendente porque las creencias jainistas se sitúan aún más ardientemente en oposición a la naturaleza jerárquica de la religión y la sociedad gupta, que las budistas. Los jainistas creían que la austeridad y el monasticismo eran los únicos caminos para la salvación. Llevaban hasta tal extremo la renuncia a la riqueza que algunos grupos solo

vestían telas blancas, mientras que otros iban completamente desnudos. Intentaban situarse completamente fuera de la sociedad, en lugar de verse envueltos en un sistema religioso cada vez más jerárquico con Visnú, Shiva y los gupta a la cabeza.[36]



Asia central, India y China *ca.* siglo IV d.C.



La tolerancia gupta hacia los jainistas parece especialmente amplia de miras en comparación con el trato de dichos grupos en otros reinos indios en esta época. Los Vakataka del sur, bajo la influencia de los gupta a través de la hermana de Chandragupta II, apoyaron al budismo y ayudaron a que fueran posibles los grandes relieves y pinturas budistas en las cuevas de Ajanta y Bagh. Pero en los reinos meridionales de los Pallava y los Pandyan, los jainistas eran perseguidos habitualmente e incluso

brutalmente reprimidos; a pesar del hecho de que los jainistas creían en la no violencia e incluso evitaban matar insectos.

Muchas religiones, muchos gobernantes

Durante el reinado de Chandragupta II un monje budista chino llamado Faxian llegó a la India en una peregrinación a los lugares principales en la vida de Buda. El relato de Faxian, que exuda sentimientos positivos sobre las condiciones y la popularidad del culto budista en la India, también comenta las condiciones lujosas en la corte de Chandragupta II en Pataliputra, y más ampliamente sobre la vida en la India de esta época (principios del siglo V):

> El pueblo es numeroso y feliz: no tienen que registrar sus hogares, ni atender a ningún magistrado… los reyes gobiernan sin decapitaciones ni otros castigos corporales. Los criminales reciben simplemente una multa. Incluso en el caso de intentos repetidos de una rebelión malvada, solo se les corta la mano derecha. [37]

Debemos recordar las observaciones sobre los crímenes y los castigos indios de Megástenes en su relato del siglo IV a.C. sobre la sociedad de Chandragupta Maurya. La pérdida de las manos puede parecer un castigo draconiano según los estándares actuales, pero era indulgente en comparación con lo que hemos visto en las historias romana, armenia y china, donde una «rebelión malvada» era, sin lugar a dudas, un crimen capital.

Faxian debía de tener unos sesenta y cinco años cuando inició (en 399 d.C.) el viaje por tierra de China a la India, a lo largo de las grandes rutas comerciales de la Ruta de la Seda. Ya hemos mencionado su relato sobre las dificultades para cruzar el desierto de Gobi. La peregrinación iba a durar quince años en total, siendo su objetivo conseguir escrituras budistas de la India para llevarlas de vuelta a China. Faxian realizó su viaje en un momento trascendental en la historia del budismo en China, cuando esta religión extranjera recibió la sanción pública

oficial por parte de los gobernantes de China y articuló su relación con la multiplicidad de poderes dentro de un reino fracturado.

Las turbulencias sociopolíticas del siglo IV, irónicamente, habían ayudado al budismo a formar parte de la vida de las élites tanto en la China Xiongnu del norte como en los círculos de conversación Qingtan del sur. Pero no podría haber conseguido ni mantenido dicho estatus sin cierto nivel de compromiso y argumentación. Como hemos visto, muchos monjes budistas intentaron activamente explicar las ideas budistas a través del lenguaje y la terminología del taoísmo, incluso vinculando las narraciones de estas religiones para convertir en la misma figura a Laozi —el fundador ficticio y guía hacia la inmortalidad— y Buda, y siguiendo una política similar en relación con Confucio. Esto no se hacía solo para mejorar la comprensión china de los conceptos budistas, sino también para contrarrestar cualquier sugerencia de que el budismo era un simple credo extranjero y bárbaro, inadecuado para los chinos civilizados.

Mientras en Armenia las prácticas paganas se seguían realizando en las iglesias y los rituales cristianos de una manera más o menos clara, los misioneros budistas decidieron eliminar de las ideas que enseñaban las que pudieran ser desagradables —e incluso un anatema— para la mentalidad china. Esto incluía cualquier uso del lenguaje del beso y del abrazo como parte de la práctica budista de la veneración *Bodhisattva*: que se consideraba inapropiado para una sociedad tan respetuosa de los rituales complejos y fijos para la gestión de las relaciones entre las personas, como habían defendido siglos antes Confucio y otros. (Los elementos claramente sexuales del posterior budismo tántrico también se suprimieron en China).

Los chinos también se resistían a dos aspectos centrales de la vida de los monjes budistas. El primero era el celibato, un compromiso que, para los chinos, amenazaba la continuidad de la

familia, uno de los pilares de la sociedad. (Era un concepto tan ajeno para ellos como para los armenios, que favorecían la sucesión hereditaria de los cargos oficiales, lo que exigía la producción de descendientes.) El segundo era la idea de que los monjes budistas, tan evidentes con sus túnicas amarillas, debían mendigar regularmente en las calles para conseguir alimentos y cubrir otras necesidades. En la India este proceso formaba parte de la manera en que la sociedad ayudaba a asegurar la salvación cósmica de todo el mundo, porque al proveer las necesidades físicas de los monjes, estos a su vez (o eso se esperaba) procurarían por la parte de la salvación cósmica. Pero en China la mendicidad era una práctica que significaba una dependencia negativa de los demás: en consecuencia los budistas desistieron de practicarla en China.

La institución del *sangha* (o monasterio budista) resultó aún más problemática para la sociedad china en su supuesta trascendencia de las jerarquías sociales. Buda había descrito una vez que el *sangha* era como el océano en el que las aguas de los cinco grandes ríos (haciéndose eco de los *varnas* de la sociedad india) perdían su identidad. A lo largo de los siglos desde la introducción del budismo en China, gracias al patronazgo real y de las élites, los *sanghas* se habían multiplicado en muchas de las grandes ciudades en el norte y en el sur. Habían atraído a muchos individuos de las clases bajas, que veían en el *sangha* no solo un refugio de las fronteras rígidas de la sociedad, sino también una oportunidad para mejorar: muchos monasterios eran también centros educativos (como Nalanda en la India). El famoso monje Dao'an, un destacado traductor de textos budistas y un gran impulsor del sistema de equiparar el taoísmo y el budismo, entró en un *sangha* con once años y recibió la mayor parte de su educación dentro del monasterio. En consecuencia, el *sangha* no era solo un lugar para evitar la sociedad, sino un

vehículo potencial a través del cual mejorar el lugar del individuo en dicha sociedad.

En el *sangha* había muchas más dimensiones. Como hemos visto, muchos monjes budistas extranjeros que trabajaban en China procedían de entornos elitistas (incluso reales) en sus países de origen. Desde el principio del siglo IV d.C., a medida que los Xiongnu penetraban en el norte y millones de chinos huían hacia el sur, el *sangha*, son su sentido de alejamiento de los asuntos mundanos, se convirtió en un refugio deseable en especial para intelectuales de élite y otros letrados, sin mencionar a los que querían evitar el servicio militar. (Los monasterios cristianos, y la misma idea del monasticismo cristiano, creció de una manera similar en el Mediterráneo en medio de las difíciles circunstancias de inestabilidad político-militar de los siglos III y IV d.C.) Al cabo de unas décadas el *sangha* había adoptado la forma de una mezcla curiosa de la élite y las clases bajas, ahora mezcladas como una clase sacerdotal independiente, pero liberada de las jerarquías de la sociedad china, afirmando que no debían responder ante las autoridades, mientras que al mismo tiempo también aseguraban que la salvación de la sociedad dependía de ellos. Muchos de ellos también estaban apoyados por familias ricas, lo que permitía que dichas familias no pagasen impuestos a las autoridades, y esto también contribuyó a las tensiones que rodeaban el lugar del *sangha* en la sociedad china.

Por mucho que el budismo disfrutase de una entrada intelectual en el Qingtan del sur de China y se transformase para acomodarse a los gobernantes Xiongnu amantes de los milagros en el norte, el *sangha* estuvo sometido a intensas críticas. A mediados del siglo IV d.C. el gobernante Xiongnu del norte, Shi Hu (sobrino del gobernante anterior, Shi Le), publicó una proclamación mediante la cual la selección de los monjes para entrar en el *sangha* quedaría limitada y supervisada:

> En la actualidad los monjes son muy numerosos: entre ellos hay canallas y desertores del servicio de trabajo, y muchos de ellos no están preparados para realizar sus deberes religiosos. Dejemos que esto sea considerado e investigado, y dejemos que la veracidad y la falsedad de los monjes individuales sea analizada en todo detalle.[38]

Las acusaciones fueron empeorando. En 389 d.C. el general norteño Xu Yong describía al clero budista como «vil, rudo, servil y adicto al vino y a las mujeres», y se quejaba de que los monjes «oprimen y roban al pueblo, considerando que la acumulación de riquezas es sabiduría».[39] En 400 d.C., en el sur, el gobernante de la dinastía Jin Huan Xuan emprendió la «purificación» del *sangha* a través de la investigación de todos los monjes. Solo se permitió que continuaran tres tipos: los que se descubría que tenían conocimientos profundos de las escrituras budistas; los que observaban estrictamente las reglas del *sangha*; y los que vivían en las montañas, siguiendo los ideales budistas y no participando en actividades vulgares.

Quizá la cuestión más seria sobre la utilidad de la vida monástica y la filosofía budista fue sobre el tema de si generaba algunos resultados concretos en este mundo. Una crítica en este sentido se avanzaba en una apología budista de mediados del siglo IV, *Zhengwu lun*, que explicaba las críticas contemporáneas contra el budismo, para poder rebatirlas mejor. El contraargumento se presentaba de la siguiente manera:

> Hay muchos monjes en Luoyang, pero nunca he oído que fueran capaces de prolongar la vida del gobernante. Son incapaces de armonizar el yin y el yang, de hacer que el año sea abundante y el pueblo rico, de prevenir los desastres naturales, de eliminar las enfermedades epidémicas y de calmar los tumultos y los desórdenes.[40]

Las réplicas budistas a este tipo de críticas a lo largo de los siglos II a IV d.C. muestran lo sensibles que eran a los aspectos fundamentales de la mentalidad china: la necesidad de demostrar utilidad en este mundo, y la capacidad para transformar a los individuos mediante la instrucción; la necesidad de apoyar

(y no socavar) la autoridad jerárquica; la necesidad de parecer innatamente «del» país en lugar de extranjero; y la necesidad de mantener los cánones sagrados del comportamiento social en lugar de negarlos.

La defensa budista fue ingeniosa: argumentando que el monje era, en realidad, un emisario a la sociedad humana de lo que había más allá. De la misma manera que la corte del emperador enviaría a un representante oficial a una corte extranjera con todo lo que necesitaría para representar al emperador de una manera aceptable, así también el estado debía apoyar al *sangha* y a sus monjes. Pero como una salvaguardia adicional, para asegurar que el *sangha* no pareciese que estaba atacando la vida familiar o amenazando la autoridad real/imperial, se acordó que nadie debía unirse al *sangha* sin el permiso paterno, o si estaba al servicio del rey o del emperador.

Además (según afirmaban los apologistas), la comunidad budista en su conjunto era una fuerza para asegurar una paz y una prosperidad duraderas en este mundo que, teniendo en cuenta la situación política y militar del momento, era tremendamente útil. Sobre todo, no era extranjero: el budismo llevaba en tierras chinas desde la época de Asoka, gran constructor de *estupas*, en el siglo III a.C., a través del surgimiento de las dinastías Qin y Han, y estaba —al menos ahora— explícitamente relacionado con el desarrollo del taoísmo y del confucianismo. Juntos todos ellos eran mutuamente complementarios, como cabeza y cola, y su propósito básico era el mismo.[41]

Estos argumentos no silenciaron todas las críticas. Y al mismo tiempo, al igual que en el Imperio romano y en Armenia, plantearon el asunto espinoso de la relación entre los cada vez más respetados monjes budistas (chinos) y los muchos gobernantes entre los que estaba fragmentado el mando en China. En 379 d.C. un gobernante norteño llamado Fu Jian ordenó que el famoso monje Dao'an viniese desde su casa a la ciudad

de Chang'an. Fue una época de intensa actividad para el budismo en el norte de China, que ahora se beneficiaba de la nueva llegada de misioneros y de proyectos de traducción a mayor escala. Pero la orden de Fu Jian también planteaba la cuestión de quién podía dar órdenes a quién. Los monjes que se habían retirado en el *sangha* habían renunciado al mundo temporal. ¿Un gobernante podía exigir realmente que abandonasen el *sangha* y acudiesen a la corte? Dao'an, por su parte, decidió aceptar y fue hasta Chang'an.

El mismo dilema acuciaba a los monjes budistas en el sur. El emperador Ai, que gobiernó a los Jin Orientales durante poco tiempo en la década de 360 d.C., fue otro de esos celosos buscadores chinos del secreto de la inmortalidad (murió después de ingerir unas píldoras supuestamente mágicas que hicieron lo contrario de lo que prometían). Ai ordenaba rutinariamente a monjes budistas famosos que acudieran a su capital a predicar y, si le complacían sus sermones, en su viaje de regreso a casa recibían protección militar imperial, junto con muchos regalos en dinero, sedas, ropa de verano y de invierno, así como un carruaje espectacular. Pero no todos los monjes estaban dispuestos a abandonar el *sangha* y participar en la vida cortesana. Cuando el budista Zhu Daoyi fue convocado en 387 d.C. por el prefecto de Danyang por orden de la corte real, escribió en una carta de protesta que el monje siempre debería tener libertad de movimiento y de que lo dejasen en paz. Sus objeciones tuvieron efecto: se canceló la orden de que acudiese a la corte. En última instancia el emperador no quería obligar al monje contra su voluntad.

El desarrollo de las relaciones entre el poder imperial y la práctica budista se formuló oficialmente en las décadas de 370 y 380 d.C. El emperador de los Jin Orientales, Jianwen, se convirtió en el primero de su estirpe en emplear oficialmente a un sacerdote budista en la corte (con el propósito expreso de evi-

tar cualquier mal presagio). Su sucesor, el emperador Xiaowu, llegó al trono en 372-373 d.C. a la tierna edad de diez años y a los trece se casó con una seguidora budista que se convirtió en la emperatriz Wang (y que murió casi cinco años después en 380 d.C.). En 381 el emperador Xiaowu, que aún no tenía veinte años, se convirtió en el primer emperador que aceptaba formalmente la doctrina budista como su religión. Esa primavera en la capital en Jianking se estableción un *vihara* (un monasterio budista individual) dentro del palacio, se invitó a los monjes para que vivieran en él y algunos textos budistas fueron introducidos oficialmente en la biblioteca real. El budismo iba a tener una posición oficial en la corte imperial duante los cuatro siglos siguientes.

Xiaowu fue también un firme apoyo de los conventos budistas y una monja en particular, llamada Miao-yin, fue una de sus grandes favoritas. Presidía un convento con un centenar de devotas construido en la capital, y sus conversaciones literarias Qingtan se hicieron famosas. Esta era la muestra de lo lejos que había llegado el budismo: de buscar su entrada en estas reuniones elitistas con una monja budista dirigiendo la más influyente de ellas. Miao-yin llegó a ser tan poderosa que innumerables clérigos y laicos dependían de ella para hacer carrera, y de los que ella recibía abundantes regalos. Cada día más de un centenar de carros tirados por caballos se reunían delante de las puertas de su monasterio y sus ocupantes esperaban pacientemente para conseguir unos pocos momentos de la atención de Miao-yin.

Por eso al final del siglo IV d.C., el budismo estaba fuertemente protegido en el sur en la capital de los Jin Orientales, y en el norte en las capitales de muchos de los Dieciséis Reinos, y en particular de los Wei Septentrionales en expansión, que se iban a convertir en los gobernantes de la mayor parte del norte antes de mediados del siglo siguiente. Este desarrollo y exten-

sión se vio aún más impulsado por una nueva generación de traductores de textos budistas. Un hombre llamado Zhu Fonian se convirtió en el primer monje chino en dominar el sánscrito y así ser capaz de realizar sus propias traducciones directas de los textos budistas. Pero muchos de estos nuevos traductores procedían del norte de la India y de Cachemira, una zona que bullía de vida cultural y religiosa, gracias al gobierno con guante de seda del Imperio gupta, que entonces se encontraba en su momento culminante.

En 401 d.C. (justo antes de que el monje cristiano Mashtóts inventase el alfabeto armenio), quizá el mayor traductor de todos ellos llegó a Chang'an procedente de Cachemira: el monje Kumarajiva. Nacido alrededor de 344 d.C. de una princesa budista kucheana y de un padre indio *brahmán*, con siete años Kumarajiva siguió a su madre cuando se unió a la orden budista y juntos viajaron a Cachemira para estudiar los textos sagrados. Desde Cachemira fueron a Kashgar, donde estudió las *sutras* budistas y los *Vedas* hindúes, así como libros sobre astronomía, matemáticas y ciencias. Finalmente fundó el budismo *Mahayana*, un descubrimiento que, según se dijo después, describió parecido a darse cuenta de que había estado buscando oro y solo había visto piedras.

Con veinte años Kumarajiva se convirtió en monje budista y empezó a traducir textos importantes. En 379 d.C. su fama en este campo había alcanzado el norte de China en boca de numerosos monjes indios y de Asia central que habían viajado hasta la región. El entonces emperador de los Qin Tardíos —uno de los Dieciséis Reinos que luchaban por el dominio en el norte de China junto con los Wei del Norte— envió a un general con un ejército para conquistar la zona en la que vivía Kumarajiva, entre otras razones para que le llevasen el monje a la corte. Pero el general se rebeló, capturó a Kumarajiva y lo retuvo como rehén en la frontera del territorio chino durante más

de una década. Un nuevo gobernane de los Qin Tardíos —Yao Xing— tuvo que enviar otro ejército para matar al general renegado, liberar a Kumarajiva y traerlo finalmente a la corte en 401 d.C. Allí, junto con otros 3000 monjes de los que se ocupaba personalmente Yao Xing, permaneció Kumarajiva hasta su muerte a los setenta años en 413 d.C., justo cuando el monje budista Faxian estaba regresando a China de su peregrinación a la India.

Parecía que ahora se había convertido en una costumbre que los gobernantes chinos fueran a la guerra para liberar a destacados pensadores religiosos, no solo porque se había puesto en cuestión la autoridad de su gobierno, sino porque la presencia de dichas luminarias espirituales en sus cortes parecía que se había convertido en una parte importante de su aparato de gobierno.

Trabajando febrilmente durante su repentina y larga cautividad en la frontera china, así como durante sus años en la corte, Kumarajiva no solo dominó el chino, sino que tradujo (según se dijo más tarde) 98 textos budistas además de mejorar muchas de las traducciones anteriores, gracias a su conocimiento ahora perfecto de las lenguas necesarias. No solo tradujo las *Brahmajala-sutras* (imprescindibles para los seguidores del budismo *Mahayana* y que se convirtieron en las *sutras* más populares en China), sino que también clarificó gran número de cuestiones doctrinales que habían quedado oscurecidas durante mucho tiempo por la ambigüedad de las traducciones imperfectas. Dirigió un equipo de un millar de individuos, incluidos editores, subeditores y revisores doctrinales (en efecto, una de las primeras editoriales), que trabajaban en los cuidados jardines en la capital que Yao Xing había puesto a su disposición. Kumarajiva fue honrado con el título de *guo shi* o «maestro nacional»; y tan desesperado estaba Yao Xing de que continuase su genio que instaló diez hermosas mujeres para que vivieran con el monje

—cada una de ellas en aposentos separados— de manera que se pudieran concebir la mayor cantidad posible de hijos y herederos para seguir con su trabajo. Con este fin, parece que Kumarajiva fue liberado del celibato budista tradicional, engendrando muchos hijos, aunque ninguno de ellos estuvo a su altura intelectual.

Mientras que el linaje y la brillantez de Kumarajiva eran cultivados en Chang'an, la capital de los Qin Tardíos Septentrionales, las noticias de la «conversión» de Xiaowu en la capital de los Jin Orientales en la actual Nanjing (y de la integración del budismo en la vida china del sur) se extendieron ampliamente por las rutas comerciales que conectaban el mundo clásico. Tan impresionado quedó el rey de Sri Lanka por el celo de Xiaowu por el budismo que en 395 d.C. —de manera similar a como se dice que Constantino y Tirídates se sintieron unidos por su entusiasmo religioso— envió a un monje budista a la corte china, llevando consigo una valiosa estatua de Buda de algo más de un metro veinte de alto y tallada totalmente en jade, para que se entregase al emperador como prenda de sus sentimientos cordiales como gobernantes budistas. El viaje —por razones desconocidas— duró diez años y la estatua preciosa fue presentada finalmente al sucesor de Xiaowu, el emperador An, a principios del siglo V d.C.

Lo que descubrió el monje de Sri Lanka fue una corte que era aún más budista que la que había abandonado. El nuevo emperador tenía un tío dominante y budista ardiente, Sima Daozi, que actuaba como regente y que se había desbordado en su apoyo al budismo. No solo era un admirador ferviente de la monja Miao-yin, sino que, según las historias posteriores de la dinastía Jin, «reverenciaba y creía en las enseñanzas de Buda, de manera que su despilfarro excesivo en el gasto de dinero con fines religiosos hacía que la vida fuera intolerable para el pueblo común».[42] Los gobernantes chinos le daban ahora prefe-

rencia al *sangha* y al budismo por delante de su propio pueblo. La ironía es que fue también bajo el emperador An que Faxian regresó a China después de su largo viaje hacia Oriente y su estancia en la India, trayendo de vuelta su buena opinión sobre lo buenos y tolerantes que eran los gobernantes gupta (no budistas) del norte de la India y cómo su pueblo florecía bajo su mandato.

En 402 d.C. otro de los nobles poderosos en la corte de An resumió el viaje del budismo durante el siglo anterior:

> Anteriormente, entre el pueblo de Jin casi no había budistas. Los monjes eran en su mayoría bárbaros y además los gobernantes [chinos] no tenían ningún contacto con ellos. Solo por eso el gobierno podía tolerar sus costumbres locales y no les limitaba [en la práctica de su credo]. Pero ahora los gobernantes y los más altos dignatarios veneran a Buda y toman parte personalmente en los asuntos religiosos: la situación se ha vuelto diferente de tiempos anteriores.[43]

Se había producido un auge meteórico similar del cristianismo y para la nueva formulación del antiguo culto hindú promovido por los gupta: estas religiones no existían en sus formulaciones particulares o habían sido la religión de minorías y de extranjeros —incluso objeto de persecución— solo un siglo antes. En la segunda mitad del siglo IV d.C. cada fe se había visto sometida a un proceso interno de discusión y debate teológico entre sus seguidores, así como a un proceso externo de adaptación para tener en cuenta las tradiciones y creencias locales, sin mencionar las jerarquías políticas y sociales y las realidades militares. La relación del hombre con la divinidad había sido reformulada junto con las relaciones entre comunidades y entre individuos. En Roma y Armenia, esto había conducido a la definición de un solo tipo de cristianismo que era aceptado a expensas de los demás. Por el contrario, en la India y China existía una diversidad de prácticas religiosas, ordenadas por las diferentes religiones presentes en el país, pero en China también por la manera difusa con la que habían llegado formas

muy diferentes del budismo (por no mencionar la continua fragmentación política de China).

A lo largo del mundo clásico, visto en su conjunto, la religión, la guerra y la política se habían fusionado. En el mundo romano, los emperadores libraron batallas para imponer su versión de la religión oficial como la mano de la voluntad de Dios, y en consecuencia toparon con la Iglesia en lo que se iba a convertir en un conflicto casi perpetuo entre la autoridad espiritual y la terrenal. En Armenia, el rey y el *católicos* con frecuencia estaban enfrentados a muerte, a veces porque mantenían posiciones religiosas diferentes y en otras ocasiones (como en Roma) porque la autoridad espiritual arremetía contra los poderes terrenales. En la India gupta, por el contrario, el enrelazamiento de religión y gobierno brilló con el establecimiento de una estabilidad política, económica y militar, que provocó una edad dorada en la historia india de diversidad religiosa y creatividad intelectual. Y en China, a medida que el budismo rebatía las críticas y se convertía en una religión oficial de las cortes, en algunos casos los gobernantes ordenaban que los monjes budistas se presentasen ante ellos; en otros casos, respetaron su independencia espiritual; y en otros más, habían ido a la guerra para conseguir su liberación.

En consecuencia, el siglo IV se merece su fama como un momento decisivo de la historia, no solo porque presenció cambios dinámicos en la apariencia religiosa y política de enormes extensiones de un mundo clásico realmente interconectado, sino también porque estos cambios siguen influyendo en la actualidad en la manera en que funciona nuestro mundo y en muchas de las ideas que nos ayudan a vivir.

Coda

En esta parte nuestra historia se ha ocupado de tres de las cuatro religiones más populares en el mundo actual, y de cómo el siglo IV d.C. fue un periodo tan crítico en su desarrollo teológico, crecimiento, aceptación e integración en las sociedades humanas. Estos procesos dinámicos fueron posibles por la naturaleza recién interconectada del mundo en aquella época: conexiones desarrolladas durante los siglos precedentes. Hay que decir que cada una de las religiones sufrió un nivel de modificación en el transcurso de su transmisión.

Esto ocurrió especialmente en el caso del culto antiguo hindú y budista. Las oleadas de migraciones desde el este hacia Asia central durante los siglos III y II a.C. provocaron el movimiento en masa de los sacas y después de los Yuezhi hacia la India, lo que no solo desestabilizó la India política y militarmente, sino que le infundió su vitalidad religiosa. Estas comunidades honraban la idea del rey guerrero que, a su vez, ayudó a la fusión de la religión y el gobierno en la figura de un gobernante gupta casi divino y parecido a un león.

Por el contrario, el desarrollo de las relaciones comerciales a lo largo de la Ruta de la Seda y por vía marítima entre la India, Asia central y China generaron el potencial para la extensión del budismo primero hacia Asia central y después hacia el este hasta China, a medida que generaciones de monjes budistas recorrían los senderos a lo largo de las nuevas arterias para viajar. Algunos plantean que el desarrollo (muy en especial en Asia central) del budismo *Mahayana*, con su énfasis en la figura del

Bodhisattva (quien tiene la esencia de la *budidad*, pero que permanece en este mundo para ayudar a los demás), se debe relacionar también con la extensión contemporánea de las historias de Jesucristo como salvador que dio su vida por el perdón de los pecados humanos.[1] Estas historias también eran llevadas al este por los misioneros cristianos a lo largo de las rutas comerciales que partían del Mediterráneo.

Mientras tanto la estética grecorromana, presente en Asia central de la época de las invasiones de Alejandro Magno, ejerció una influencia conspicua en las representaciones artísticas de Buda, en especial en las de Asia central durante los siglos I a IV d.C.[2]

Por encima de todas estas combinaciones, lo que convirtió el siglo IV en una época tan crítica en la historia de estas religiones y del mundo clásico fue la manera en que los problemas sobre cómo gobernar —y las oportunidades que ofrecía un gobierno fragmentado— se redefinieron con la llegada y la evolución de nuevas ideas religiosas. En el mundo romano, en Armenia y en la India gupta, las creencias religiosas nuevas y en desarrollo se convirtieron en otra senda que podían recorrer los gobernantes para enfrentarse al reto de la unificación, la estabilización y el fortalecimiento de sus reinos. A su vez, esto condujo en cada lugar a que surgiera una relación diferente entre religión y gobierno: desde la unión de la autoridad espiritual y terrenal en algunos lugares al fuerte antagonismo en otros. La ironía era que esta mezcla de religión y gobierno tuvo lugar con religiones que tenían un mensaje central basado en la paz, la tolerancia y el amor, y gobernantes cuya realidad y cuyas acciones eran la guerra y la violencia: una contradicción que ha caracterizado toda la historia humana.

La dificultad para adoptar dicho punto de vista por parte de los gobernantes romano y armenio —y también para el cristianismo como religión— fue que al identificarse el gobernante

con una fe particular (o una versión de la misma), la hostilidad hacia cualquier otro tipo de creencia religiosa recibió una sanción oficial, como se demuestra con los feroces ataques cristianos contra los santuarios paganos en el mundo romano a finales del siglo IV. Además, abría la posibilidad de la disensión política contra el gobernante, en el caso de que la fe decretada por el poder no se identificaba con las creencias del pueblo.

Por el contrario, el mensaje del budismo —cuidadosamente articulado y traducido por los misioneros budistas— era capaz de tocar las cuerdas que resonaban con las necesidades y los intereses tanto de la población general como de las múltiples dinastías reinantes en una era de la historia china tremendamente fragmentada e inestable. Por eso el budismo se convirtió en una parte aceptada de la sociedad china, disfrutando de una relación igualmente variada entre religión y gobierno. No obstante, resultó crucial que en China el budismo siguió siendo una de las religiones sancionadas, junto a las doctrinas filosóficas del taoísmo y del confucianismo, con las creencias de ambos afectadas a su vez por su contacto con el budismo.

Al mismo tiempo en la India gupta fue gracias a la naturaleza politeísta y flexible del culto hindú —capaz de acomodarse no solo a variaciones diferentes de las creencias hindúes, sino a religiones completamente diferentes, como el budismo, dentro de sus jerarquías poco estrictas— que se pudo lograr una diversidad de cultos religiosos en el marco de una comunidad política estable bajo un solo gobernante.

En especial en los mundos romano y armenio este desarrollo de la relación entre religión y gobierno condujo también a un nivel nuevo de solapamiento entre identidad religiosa y política. En el mundo mediterráneo, Eusebio de Cesarea (biógrafo de Constantino y el primer gran historiador de la Iglesia) clavó un clavo en el ataúd de la democracia como sistema político al vincular el Dios cristiano con el gobierno monárquico terrenal.

Elio Arístides, en el siglo II d.C., había retorcido el significado de la democracia hasta convertirla en un término aplicable al gobierno universal de un solo hombre. No obstante, en los escritos de Eusebio, la situación buena y envidiable de un gobernante (y un Dios), *monarchia*, contrasta con la *polyarchia* —el gobierno de muchos (el pueblo) basado en la *isotimia*, «igualdad de privilegios»— que es inherentemente mala y que conduce inevitablemente a la «anarquía y la guerra civil».[3] Eusebio prosigue destacando que solo hay un Dios porque, como en la política terrenal, otro más generaría el caos.[4] No es de extrañar que en el siglo VI d.C., si la gente hablaba de democracia era para denunciar los efectos negativos de la violencia de las multitudes y de los tumultos. La democracia no se recuperó de esta difamación y no reclamó su prestigio hasta las revoluciones europeas del siglo XVIII.[5]

Y mientras la teología cristiana centrada en un solo Dios se estaba mezclando y se convertía en sinónimo de un solo gobierno monárquico, Eusebio también se preocupó por identificar este tipo de gobierno y religión con la entidad del Imperio romano. No está interesado en articular las historias de los cristianos fuera del Imperio romano: los creyentes en Persia, por ejemplo, reciben muy poca atención, a pesar de la presencia del obispo de los cristianos persas en Nicea en 325. En cambio, parece que Eusebio está muy interesado en destacar el solapamiento y el reforzamiento mutuo de un imperio, un gobernante, una comunidad religiosa unificada y un Dios. Una política determinada y un conjunto particular de creencias religiosas eran ahora partes esenciales de una identidad romana nacional e imperial, y se había demostrado, a través de la victoria en el campo de batalla, que era crucial para el éxito de Roma.

En este sentido, los estudios han señalado en la actualidad cómo los historiadores armenios del siglo V d.C. con frecuencia no prestan atención a las pruebas más antiguas de la lenta ab-

sorción del cristianismo en Armenia durante los siglos I a III d.C. a través del Levante y Asia occidental. Estos historiadores prefieren centrarse en las interacciones dramáticas de Tirídates y Gregorio el Iluminador, que fueron momentos cruciales y puntuales en la historia armenia que se integran en su aparición como nación unificada, para identificar mejor la identidad política con la religiosa.[6] Ese esfuerzo fue un éxito: la adhesión inquebrantable de Armenia al cristianismo sigue siendo uno de los rasgos definitorios de su historia y de su identidad hasta la actualidad, y en parte ahí radica la razón de que Armenia esté tan orgullosa de su puesto como la primera nación que se convirtió oficialmente al cristianismo.

Un patrón similar de relaciones entre identidad religiosa y política surgirá en China a lo largo de los siglos siguientes. A mediados del siglo IX d.C., cuando China estaba de nuevo unificada políticamente bajo un único gobernante en la época de la dinastía Tang, la naturaleza extranjera del budismo se percibió de nuevo como un problema importante. El emperador Wu-Zong dirigió una campaña contra el budismo, sus prácticas y sus monasterios —junto con una serie de otras religiones «extranjeras»— por todo el Imperio chino con el objetivo de reforzar la identidad política y religiosa «natural» de la dinastía Tang, que se centraba alrededor del taoísmo y el confucianismo (sin olvidar la importancia como medio para escapar a los impuestos y para evitar el servicio militar en que se había convertido el *sangha*).

El mundo romano, Armenia, India y China no eran, por supuesto, las únicas comunidades en las que la religión estaba en proceso de cambio en los prolegómenos y durante el siglo IV d.C.; no eran tampoco los únicos lugares en los que se estaban desarrollando las religiones misioneras como el cristianismo y el budismo. Al igual que la familia gobernante en Armenia se estaba convirtiendo al cristianismo, ocurría lo mismo con la fa-

milia gobernante del estado de Georgia, al norte. Allí, en una narración de la conversión tan dramática como la de Tirídates en Armenia, la reina Nana de Georgia, gravemente enferma, llamó a una esclava llamada Nino que parecía capaz de curar a los enfermos. Nino curó a la reina y suficientemente impresionado por ello, el rey invocó al Dios cristiano cuando se perdió de cacería. Al encontrar el camino de regreso a casa, él también se convirtió y se dedicó a la conversión de su nación. Como Tirídates, conectó con el emperador Constantino, pidiendo ayuda para la conversión de Georgia y de hecho fue bautizado el mismo año que Constantino: 337 d.C.

En este periodo el cristianismo se extendió ampliamente por el Mediterráneo oriental a lo largo de las rutas comerciales (con frecuencia como la religión de los mercaderes) y en el sur hacia África, en especial Nubia y Etiopía. El cristiano Frumencio —al formar una pequeña comunidad cristiana integrada por los refugiados de la persecución imperial romana— convirtió a Etiopía que devino un país cristiano en las décadas de 330 y 340 d.C. De manera similar durante el siglo IV el cristianismo también se extendió más al este, como hemos visto, en el Imperio sasánida y después a la India e incluso llegó a China, sin duda a lo largo de las mismas rutas que había recorrido el budismo.[7]

Y en ese lado de Asia, gracias a la naturaleza interconectada del mundo clásico y de sus ajetreadas rutas comerciales, al mismo tiempo que el budismo llegaba a China procedente de la India y Asia central, también estaba alcanzando otras partes de Asia oriental. En la zona del Tíbet moderno, alrededor de 233 d.C., la leyenda es que un texto budista cayó del cielo sobre el palacio de un gobernante, el vigesimotercer monarca de la dinastía Yarlung, llamado Totori Nyentsen. El monje budista chino Faxian conoció el budismo establecido en Sumatra e Indonesia. Y el viajero chino del siglo VII Yi Ching pasó diez años en un monasterio budista en la isla y comentó sobre las fuertes comu-

nidades budistas en Sumatra, Java y Bali. El budismo también se siguió moviendo a partir de estos lugares: del Tíbet viajó hacia lo que en la actualidad es Mongolia, y desde China se extendió a Corea y Japón.

Con la misma rapidez como se extendían estas creencias, debemos recordar que en otros tiempos y otros lugares el grano crece más despacio: por ejemplo, el Credo Niceno de Teodosio no fue adoptado oficialmente en Occidente, en Roma, hasta 1014, más de 600 años después de que Teodosio hubiera intentado imponerlo por primera vez.

En su mundo originario de la India, el culto hindú y budista, apoyado con tanta fuerza por los gupta, se integró aún más durante los siglos V y VI d.C. A partir del siglo IV esto se vio acompañado (y ayudado) por el desarrollo del tantrismo, en el que se afirma que la energía divina se descarga a través de la unión sexual. El tantrismo influyó profundamente en el culto hindú y budista, creando nuevas sectas en ambas religiones, y nuevas posibilidades para su fusión. Como resultado, durante los siglos que llevarían hasta el siglo XIII d.C. y a las invasiones musulmanas de la India, el culto del budismo como una religión diferenciada declinó en la tierra de sus orígenes. En la actualidad, es la religión de una escasa minoría (algo así como entre el 0,1 y el 1,9 por ciento) de la población de la India.

Aun así, el culto budista se siguió desarrollando en diferentes direcciones dentro de cada uno de los países en los que se extendió. En el Tíbet, por ejemplo, el gran sacerdote budista llegó a ejercer la soberanía sobre el pueblo laico así como sobre la comunidad de monjes budistas: la religión y el gobierno estaban encarnados en la misma persona. Las nuevas variedades de budismo tántrico que se desarrollaron en la India también se extendieron a lo largo de las redes de conexión del mundo clásico, para penetrar e influir en los tipos de budismo que ya estaban establecidos por todo Oriente, y para ser influido a su

vez por los paisajes religiosos y culturales respectivos de dichas comunidades (aunque, como hemos visto, los consejos del budismo tántrico sobre las relaciones sexuales se tuvieron que moderar dentro del ámbito chino).

Por supuesto, el siglo IV d.C. no presenció el final del impacto que la naturaleza interconectada del mundo clásico iba a tener sobre sus partes constituyentes. El oficial militar e historiador romano Amiano Marcelino nos explica que en 356-357 d.C. el gobernante sasánida, Shapur II, se vio obligado a ir a la guerra contra nuevos invasores nómadas en las fronteras orientales de su imperio. En la década de 370 d.C. también llegaban informes a Roma sobre la derrota de tribus nativas alrededor del mar Negro por invasores nómadas; seguido de una inmigración en masa de tribus que vivían en la frontera con Roma para penetrar en la supuesta seguridad del Imperio romano. En 395 d.C. —justo después de partir Teodosio para enfrentarse al pagano Eugenio en la batalla del río Frígido—, estos nómadas aprovecharon la oportunidad en una desprotegida frontera septentrional para realizar saqueos en el Imperio romano. En 410 la ciudad de Roma fue saqueada por tribus inspiradas, y empujadas, por la llegada de estos mismos nómadas.

Alrededor de la misma época, lejos al este en el norte de la India, el reinado pacífico de los gupta se vio interrumpido durante el reinado de Kumaragupta por las invasiones nómadas. Estas continuaron durante el reinado de su hijo, superaron el paso del Jáiber y acabaron provocando el final de la edad dorada gupta. Amiano Marcelino, en la penúltima gran historia del Mediterráneo antiguo que nos ha llegado, describe a estos nómadas:

> Son bastante anormalmente salvajes… Tienen cuerpos achaparrados, extremidades fuertes y son tan extraordinariamente feos y encorvados que podrían ser animales de dos patas… No tienen edificios para protegerse, pero evitan cualquiera de este tipo con tanto cuidado como nosotros evitamos vivir en la

vecindad de tumbas… Están mal dotados para luchar a pie, y permanecen pegados a sus caballos, unas bestias robustas pero feas…[8]

Se trataba de los hunos, cuyas diferentes tribus y grupos realizaron una guerra relámpago a través de Asia central y occidental, y penetraron en Europa y el Mediterráneo durante el siglo V d.C. Su líder más famoso, Atila, aterrorizó el fragmentado Imperio romano, amenazando Constantinopla y obligando al emperador romano a abandonar el norte de África. Aunque no podemos estar seguros, es totalmente posible que los hunos fueran originalmente descendientes de las tribus nómadas Xiongnu que habían acosado China desde el siglo IV a.C.[9] Y mientras en China los reinos fragmentados de los siglos IV y V acabarían reunidos una vez más bajo una sola dinastía, el mundo romano estaba condenado a no ser nunca más un imperio.[10] Estos dos reinos, hogar de más de la mitad de la población humana del mundo, y durante mucho tiempo una imagen especular el uno del otro, contemplaban ahora futuros muy diferentes, con las tierras de Asia entre ellos.

Conclusión

Hemos visto cómo, a lo largo de los mundos clásicos, los grandes mitos y las grandes historias (en las que se basa nuestro conocimiento de las civilizaciones antiguas) se rearticularon y reformularon a lo largo del tiempo; y cómo dichas narraciones, procedentes de sociedades muy diferentes, con frecuencia tienen temas y narraciones en común. (Pensemos en el *Mahabharata* indio y sus poderosas afinidades con la *Ilíada* de Homero.) Los mitos de nuestra época moderna globalizada se basan fundamentalmente en las películas: un negocio global dominado por la industria de Estados Unidos centrada en Hollywood. Pero la marcha de la globalización ha significado que Hollywood se ha vuelto cada vez más dependiente tanto de los mercados externos como del conjunto de sus clientes domésticos. China es ahora el segundo mayor importador de películas de Hollywood, y Hollywood, naturalmente, se ha adaptado intentando ajustar su producción a los gustos de los espectadores chinos (como han hecho, por ejemplo, muchos de los productores mundiales de bienes de lujo). Pero no nos debería sorprender que en la actualidad China intenta producir películas que sean éxitos mundiales; o que debería revisar las historias del mundo clásico para encontrar historias potencialmente cinematográficas con un interés «global».

Fue por esta extraña ruta que el 19 de febrero de 2015 —Año Nuevo chino— los espectadores chinos estaban invitados al estreno de *Dragon Blade*: la primera película financiada con dinero de Beijing Industrias Culturales y Fondos para Cine y TV

Chinas; y una historia en la que la época de la dinastía Han Oriental se encuentra con la superestrella de las artes marciales Jackie Chan.

El personaje principal de la película es Huo An (interpretado por Chan), jefe de un escuadrón militar de la dinastía Han encargado de proteger la Ruta de la Seda y promover la idea de la paz a lo largo de la red comercial. Huo An tiene un encuentro y lucha, pero finalmente establece una relación de amistad con el jefe de una legión romana en Asia (John Cusack). Los dos unen fuerzas contra un malvado potentado romano (Adrien Brody) que quiere quedarse la Ruta de la Seda para él. En este conflicto participan tropas de todos los rincones (y todas las épocas) del mundo clásico: hunos, uigures, turcos e indios, todos ellos luchando para preservar la seguridad y la paz de la Ruta de la Seda. La película termina con la misión de Huo An cumplida y los supervivientes de la legión romana creando una ciudad nueva bajo su mando y con la sanción oficial del emperador Han. Posteriormente perdida bajo las arenas del tiempo, la ciudad es descubierta en la actualidad por un equipo de arqueólogos asiático-americanos, que se maravillan ante esta prueba de la interconexión del pasado más antiguo, que se ejemplifica en la inscripción dual chino/latín que encuentran.

Dragon Blade fue un gran éxito en los cines chinos, recaudando 120 millones de dólares durante el primer mes de estreno. En Occidente fue recibida con menos ardor, alabada por su fusión de los estilos cinematográficos de Hollywood y el Lejano Oriente, pero también tachada de «propaganda china» y criticada por la trama y las imprecisiones históricas. Para mí, dejando de lado los pros y los contras como producto cinematográfico, resulta innegable que es un símbolo fantástico de muchos de los temas históricos e ideas que hemos expuesto en este libro.

Es posible que al legendariamente arrogante Gore Vidal no le hubiera gustado la comparación; pero aun así *Dragon Blade*, de manera parecida a la novela *Creación* de Vidal, juega con el tiempo y con la memoria histórica para crear un mundo con protagonistas de extremos opuestos del globo antiguo que interactúan hasta un nivel que simplemente no fue posible en la realidad. Y en este aspecto la película se inscribe en una larga tradición que se remonta hasta el propio mundo clásico. Livio, en su gran tratado histórico sobre el desarrollo del poder romano hasta el siglo I a.C. (*Ab Urbe Condita*), era consciente de que el poder militar de Roma creció justo cuando Alejandro Magno se estaba abriendo camino a través de Asia a base de conquistas (y forjando el mundo en el que iba a vivir Megástenes, con cuyas aventuras en la India empezamos este libro). Por eso, Livio se pregunta, en cierta extensión, cuál habría sido el resultado si Roma hubiera tenido que luchar contra Alejandro. (No resulta sorprendente que creyera, con razón, que la maquinaria militar de Roma habría sido capaz de sobrevivir al liderazgo carismático de Alejandro.)[1] En cualquier caso, lo que los enfrentamientos y las conexiones imaginarias de Livio, *Creación* y *Dragon Blade* tienen en común son sus raíces en la realidad de un mundo clásico conectado, la historia de cuya evolución hemos explorado en estas páginas, en tres momentos cruciales.

En la primera parte, analizando la «era axial» del siglo VI a.C., observamos cómo la manera en que los humanos interactuaban entre ellos dentro de los grupos sociales estaba sometida a cambios dinámicos en las diferentes sociedades a lo largo del mundo antiguo: en Atenas, Roma y el estado de Lu de la China de la dinastía Zhou. En cada uno, los efectos de la guerra, la tiranía, la ineficacia administrativa y la desigualdad socioeconómica había provocado una necesidad de cambio. En cada una, la guerra —en formas diferentes, en momentos dife-

rentes y surgiendo de sitios diferentes— tuvo un efecto galvanizador sobre el sistema político que se desarrolló como consecuencia de ello, que siguió siendo frágil y flexible durante las décadas siguientes, a medida que el sistema maduraba lentamente dentro de sus poblaciones respectivas.

En Roma y China los sistemas que surgieron presenciaron cómo cada sección de la sociedad tenía un papel propio y diferente en el funcionamiento del conjunto, parecido a las diferentes partes del cuerpo humano. Pero en Atenas dicha analogía fue inaplicable a un sistema en el que cada invididuo debía cumplir con todos los papeles. Fueran cuales fuesen las distinciones, el poder en Atenas, Roma y China volvería al cabo de unos siglos a manos de individuos, que gobernaron, en grados diversos, con una presunción de juicio moral y honor que los teóricos políticos del Mediterráneo a China creían altamente deseable.

En la actualidad, en un mundo con una población mucho más grande y —al menos en muchas partes del mundo— con una representación más grande de los diferentes grupos sociales, nos seguimos enfrentando al mismo abanico de alternativas para nuestra organización social y política que tuvieron nuestros ancestros. Como ellos, tenemos que interactuar tanto con los que escogen las alternativas que nos gustan, como con aquellos que eligen las otras. Y en ese proceso continuado de discusión e interacción, siguen fluyendo las ideas nacidas en la época crucial de nuestro pasado. Quizá el más dinámico de todos ellos ha sido el legado de Confucio.

De los siglos XVI a XIX en China, Confucio fue exaltado como el sabio y maestro por excelencia, y su sistema —con su énfasis en la integridad moral y la piedad filial— fue adoptada en todos los niveles del gobierno. Pero a finales del siglo XIX la incapacidad de China para mantener el ritmo de Occidente provocó una gran desilusión. En 1905 fue abolido el sistema de exáme-

nes de base confuciana y en 1911 se estableció la República de China tras el derrocamiento de la familia imperial. Se responsabilizó a Confucio del atraso aparente de China («¡Abajo con Confucio e hijos!», era el canto de protesta) y a partir de la década de 1920 el Partido Comunista de China apoyó oficialmente este sentimiento, prefiriendo la filosofía legalista.[2] Cuando Mao Zedong instigó la «Revolución Cultural» de 1966 a 1976, Confucio fue un objetivo principal: sus templos fueron destruidos, sus libros eliminados, y los Guardias Rojos cavaron su tumba para asegurarse de que estaba definitivamente muerto.[3] Con un espíritu similar, los oponentes del Partido Comunista y de Mao, así como el jefe militar y ministro Lin Biao, fueron relacionados con Confucio (por ejemplo en la campaña «Critica a Lin, Critica a Confucio» de la década de 1970).

Pero aun así en países como Corea, Japón y Vietnam, Confucio fue cada vez más popular a lo largo del siglo XX. Esto se debió en parte al éxito económico de estos países en las décadas de 1950 y 1970 —un éxito conseguido cuando aún adoptaban las ideas confucianas—, de manera que el confucianismo se volvió de nuevo más aceptable en China y ahora se considera que trae consigo la promesa de crecimiento económico, así como un antídoto contra el materialismo occidental. En la actualidad el confucianismo se promueve en China a dos niveles: primero, como religión —un remedio espiritual contra la polución occidental—; y en segundo lugar, como fuerza política: una forma potencial de democracia adecuada para Oriente.[4]

En la segunda parte de este libro hemos analizado una galería de gobernantes antiguos que fueron responsables de la renegociación de las relaciones entre comunidades, y que en consecuencia forjaron conexiones globales más estrechas en los siglos III y II a.C. Fue en esta época que se volvió indispensable la *symploke* («interconectividad») para la estrategia militar y política en el Mediterráneo; cuando gobernantes despiadados, res-

petados y enérgicos lucharon por la supervivencia de sus reinos en Asia occidental, central y oriental, creando (y fragmentando) imperios en el proceso, con efectos colaterales entre ellos. La creación de estos monstruos a su vez impulsó procesos de migraciones globales que llegaron a conectar los horizontes de los historiadores de Oriente y Occidente, e impulsaron el crecimiento de las rutas comerciales a través del mundo clásico que propiciaron un nuevo y complejo conjunto orgánico. Esa red comercial —las «Rutas de la Seda»— siguieron siendo el principal instrumento del comercio mundial hasta el siglo XVI, que solo fue superado por el descubrimiento de América y el comercio global a través de los oceános occidentales. Pero aun así, como señalaba en la introducción, en la actualidad nos encontramos en el umbral de la creación de un conjunto nuevo de Rutas de la Seda, y una nueva era de conectividad a través de senderos largamente recorridos.

A lo largo de este escenario mundial cada vez más interconectado y enmarañado, como vimos en la tercera parte, se extendieron y mutaron con facilidad las ideas, en especial sobre la relación entre los mundos humano y divino. En el transcurso de un solo siglo tres de las mayores religiones del mundo se expandieron activamente a lo largo de enormes regiones del globo y/o se vieron alteradas fundamentalmente en su apariencia teológica y ritual en sus mundos originarios. Esto se produjo en parte por la naturaleza misionera de ciertas religiones (en especial el cristianismo, que viajó a través del Mediterráneo hacia Asia central; y del budismo, que se extendió hasta China a lo largo de la Ruta de la Seda). Pero el proceso se vio impulsado por las oportunidades creadas por los acontecimientos políticos y militares y por la gestión cuidadosa de las relaciones entre los gobernantes divinos y terrenales, con frecuencia ejercidas por los propios gobernantes, o por los misioneros que les apoyaban.

Esta interacción entre religión y gobernantes —que creaba parejas superficialmente extrañas de gobernantes despiadados y religiones con la paz y la buena voluntad en el centro de su mensaje— pretendía en la mayoría de los casos apoyar los esfuerzos de los gobernantes para controlar y mantener sus dominios: un medio para aprovechar sus éxitos y debilitar a sus rivales.[5] La relación del hombre con el hombre, la relación entre comunidades, y la relación entre los humanos y lo divino se volvieron aún más intrínsecamente entrelazadas, de la misma manera que el mundo clásico se convirtió en una red de interacciones cada vez más complejas. Pero con frecuencia el resultado de esta vinculación de gobernantes y religiones era que las fes apoyadas por los poderes terrenales resultaron ser inflexibles para relacionarse con otros conjuntos de creencias religiosas, lo que a su vez tensó las relaciones entre las comunidades durante los siglos siguientes y limitó la capacidad de estas religiones para continuar con su extensión. La conversión al cristianismo de los emperadores romanos a lo largo del siglo IV d.C., por ejemplo, coartó efectivamente la posibilidad de que el cristianismo se extendiera y adoptara más al este entre los rivales políticos y militares de Roma, y de hecho contribuyó a un endurecimiento del fervor religioso en la oposición.[6]

En consecuencia, este libro ha intentado explorar la conectividad creciente del mundo clásico a través de la lente de tres momentos cruciales y tres temas particulares. Hemos visto cómo las innovaciones, las rearticulaciones y las implicaciones políticas, militares y religiosas modelaron las comunidades individuales desde el Mediterráneo a China y por ello afectaron a la naturaleza y el desarrollo del mundo clásico en su conjunto. Hemos explorado cómo el desarrollo de estas épocas cruciales fue posible por lo que había ocurrido antes, así como gracias a

las fuerzas sociales y a individuos poderosos de la época; y hemos examinado cómo muchos de los resultados de estos momentos críticos sentaron los cimientos de la manera que sigue funcionando nuestro mundo —y de debates que seguimos teniendo— en la actualidad.

El caso curioso de *Dragon Blade* refleja otra idea esencial en este libro: el uso (y abuso) de la propia historia. *Dragon Blade* no solo imagina una interacción fantástica entre Roma y China, sino que también conjura una visión particular de las prioridades del mundo clásico: la seguridad, la paz y la comunidad de la Ruta de la Seda como un objetivo compartido de pueblos muy diversos. Pero aun así, ¿las libertades creativas que se ha tomado el guionista-director de la película Daniel Lee son realmente tan diferentes de la manera en que hemos visto cómo historiadores esenciales, individuos poderosos y comunidades enteras han representado su pasado en el mundo clásico para que se ajustase a las finalidades del presente o reflejasen realidades particulares?

Consideremos el historiador griego que expresó razones muy diferentes para explicar las acciones de figuras importantes en el desarrollo de la democracia en Atenas; o la rica sopa de mitos e historias interminablemente variables sobre los orígenes de Roma y de su república que volaban sobre la ciudad; o la manera en que gobernantes importantes intentaban vestir sus acciones con ropajes de momentos y figuras históricas concretas, o presentarse como la ruptura defintiva con la manera en que se habían hecho las cosas con anterioridad. Pensemos también en los llamamientos a la acción basados en supuestas comparaciones entre el pasado y el presente; o en la interminable reconfiguración del significado de las ideas, que vio cómo el concepto de democracia, por ejemplo, se interpretó desde el «poder del pueblo» al «gobierno de la muchedumbre» y el «gobierno monárquico individual». Todos estos ejemplos señalan

las maneras más importantes con las que los antiguos imaginaban y reimaginaban su pasado y convertían este pasado en parte integrante del diálogo y del debate continuado sobre ellos mismos, su presente y su futuro.

Por eso, deberíamos comprender que el pasado siempre es una labor en proceso, una herramienta maleable que contribuye a la autocomprensión y a la identidad.[7] Y bajo ese amplio paraguas, la manera en que cada comunidad antigua consideraba y articulaba su relación particular con el pasado estaba influida (o se consideraba que estaba influida) por muchas de las ideas políticas y religiosas principales —así como por gobernantes e individuos poderosos— que hemos conocido en estas páginas. En China, por ejemplo, la comprensión del gobierno en sus primeras dinastías, recogida por Confucio, se basaba en el ofrecimiento del mandato del Cielo, que se retiraba y era entregado a una nueva dinastía cuando el gobernante actual se dejaba arrastrar por un comportamiento inmoral. Esta noción cíclica de la historia significaba que el papel del historia consistía en el descubrimiento de las pautas del buen y del mal comportamiento, de manera que se convirtieran en las creadoras de una guía *de facto* del buen gobierno. No resulta sorprendente que observadores posteriores atribuyeran a Confucio —sabio famoso y defensor del gobernante sabio y justo, y de la importancia de mirar al pasado— la redacción de los *Anales de primavera y otoño*, este registro histórico esencial de las pautas del pasado.[8]

Dichas pautas quedaron interrumpidas en la historia antigua china a finales del siglo III a.C. con la aparición del primer imperio de China, el Qin, bajo Qin Shi Huangdi, que rompió la noción del ciclo y presentó su gobierno como el inicio de un orden nuevo que ya no se basaba en el mandato del Cielo. (No es una casualidad que los Qin estuvieran motivados por las ideas legalistas en lugar de las confucianas.)[9] Pero con la caída

de los Qin y la aparición de los Han, se planteó otro gran debate sobre cómo se debía ver el pasado y cuál era la correcta filosofía del gobierno político que se debía adoptar (el confucianismo y el legalismo se encontraban entre otras muchas); y al final volvió a estar presente una visión dinástica cíclica.

Por el contrario, en el mundo occidental, las tradiciones religiosas precristianas griegas y romanas planteban una concepción lineal en lugar de cíclica del tiempo: del mundo como una creación del pasado gobernada por los dioses para toda la eternidad. La adopción del cristianismo a partir del siglo IV d.C. reforzó esta visión lineal de un plan divino: desde la creación hasta la venida de Cristo, culminando en el esperado día del Juicio Final.[10] Quizá no sea sorprendente que Occidente, hablando en un sentido muy amplio, haya estado más dispuesto a adoptar la (falsa) idea de un pasado cerrado, que vale la pena comprender aunque de una manera estrictamente retrospectiva, pero no como una fuente de aprendizajes útiles para nuestro propio tiempo.

Las maneras en las que las diferentes sociedades deciden concebir el pasado, y relacionarse con él, también influyen (y de hecho están influidas) por la posición que la historia y los historiadores ocupan en la jerarquía social de dicha sociedad.[11] No resulta difícil ver por qué en China, donde se creía que la historia era cíclica y que contenía las advertencias y las enseñanzas principales para los gobernantes contemporáneos, el estudio de la historia —y el lugar de los historiadores en la sociedad— estaba estrechamente controlado. Por ejemplo, Sima Qian, responsable de la primera historia general de china, *Shiji*, era el astrólogo cortesano del emperador Wu y ofrecía consejo al emperador sobre temas de estado.[12] De igual manera, en el siglo XI el gran historiador Sima Guang, como gran canciller del emperador, recibió el encargo oficial —y se le otorgaron recursos oficiales— para escribir su historia del periodo 403

a.C.959 d.C. bajo el título de *Zizhi Tongjian* («Modelo completo para ayuda del gobierno»).[13]

Esta imagen del lugar oficial de la historia en China —y el monopolio del derecho a autorizar su composición por parte de los gobernantes chinos— se compara con el ejemplo del mundo romano. No es casualidad que uno de los primeros autores de historia romana, Quinto Fabio Pictor, fuese también senador, general y hombre de estado. De hecho, la manera como la república concebía el tiempo —fechando los periodos de acuerdo con los individuos que detentaban los cargos de cónsul — relacionaba la historia fundamentalmente con el estado y sus personajes más influyentes. De igual forma, los historiadores romanos del periodo imperial procedían de la clase aristocrática, tenían carreras en los altos cargos del gobierno al mismo tiempo que escribían historia y dependían de la benevolencia continuada del emperador tanto por su propia supervivencia como para la supervivencia de su obra.[14] Por el contrario, se ha planteado que los historiadores griegos —aunque con frecuencia pertenecían a las élites y a veces participaban activamente en el gobierno— también eran regularmente exiliados políticos o forasteros, motivados por un campo de investigación determinado y con frecuencia escribían para una amplia audiencia panhelénica en el marco de una tradición filosófica, retórica e histórica propia, más que por indicación de los gobernantes: una condición que impulsó su tendencia, entre otras, a escribir historias universales más amplias (por ejemplo, Herodoto, Estrabón y Diodoro Sículo).[15]

Con frecuencia se ha lamentado que las comunidades de la antigua India parece que no tuvieran sentido de la historia ni lugar para el historiador; o, al menos, que no produjeron nadie comparable a Herodoto o Tucídides, Livio, Tácito o Sima Qian.[16] De hecho, la ausencia de este tipo de escritura de la historia se utilizó más tarde como parte de la justificación para la ocu-

pación colonial de la India por parte de Occidente.[17] Pero lo que no tienen en cuenta estos puntos de vista son las maneras diferentes —y conflictivas— con las que las antiguas comunidades indias reflexionaban sobre su pasado como un resultado de su mezcla compleja de tradiciones religiosas y sociopolíticas. Por el otro lado, textos hindúes antiguos, como el *Rig Veda*, proporcionan una fuerte sensación del desarrollo de los elementos y de los códigos esenciales de la sociedad india, mientras que los *Puranas* (que significa, literalmente, «Lo que es antiguo») ofrecen historias genealógicas relacionando el pasado y el presente, redactadas en particular bajo los Gupta imperiales en el siglo IV d.C. en el marco de la articulación de su gobierno.

La forma lineal de la mitohistoria se complementaba con las inscripciones en pilares y en las rocas utilizadas sucesivamente por los gobernantes indios para legitimarse en relación con predecesores de éxito (como el caso de los Gupta —y después de los gobernantes mogol— escribiendo sus logros en los pilares de los edictos de Asoka Maurya); y con el desarrollo de biografías con fechas concretas, en especial de Buda (de las cuales había versiones en conflicto entre las diferentes comunidades religiosas, de la misma manera que en la actualidad sigue habiendo desacuerdos entre los académicos sobre las fechas del nacimiento y la muerte de Buda).[18]

Pero esta multiplicidad de narrativas lineales se encontraba al lado de una noción cíclica del pasado que era mucho más amplia que la que gobernaba la visión china de la historia, en la que el tiempo estaba formado por una «gran edad» dividida en secciones (*yugas*), con un colapso cataclísmiso del universo o la llegada de una figura salvadora al final de la gran edad, instaurando una nueva gran edad y el inicio de otro ciclo.[19] Estos ciclos temporales inmensamente largos —su inevitabilidad y por ello la insignificancia última de todo lo que ocurría en su seno — estaban en tensión con las múltiples comprensiones lineales

del pasado, incluso dentro de tradiciones religiosas concretas, en especial la budista.[20] En realidad, en lugar de no tener ningún sentido de la historia, la India tenía en muchos aspectos demasiados sentidos de la historia para que los pudiera dominar nadie, en la manera que ocurría en otras sociedades.

Todo esto nos debería hacer reflexionar sobre el lugar de la historia y de los historiadores, y de cómo nos relacionamos con el pasado, en nuestros mundos modernos. Al no ser ya consejeros de los gobernantes, los historiadores actuales realizan su trabajo como un cuerpo profesional aparentemente apartado (¿y por ello imparcial?) de los centros de poder. Pero eso no significa que la historia en sí misma ya no sea tan usable, abusable y maleable como lo fue en su momento.

La visión de *Dragon Blade* de las facciones de Oriente y Occidente unidas por el deseo de proteger la libertad y la seguridad de la Ruta de la Seda posiblemente refleja cómo le gustaría al mundo moderno relacionarse con la «nueva Ruta de la Seda» de rutas comerciales —que se van a crear muy pronto— en nuestro tiempo. Se trata de una visión descubierta y respaldada por los arqueólogos asiático-americanos actuales en la película: un ejemplo de globalización antigua, que refuerza la sinergia entre los mundos clásico y moderno y los legitima a ambos.

Este es el papel que el mundo clásico está acostumbrado a jugar. El santuario oracular de Delfos en Grecia, por ejemplo, se ha utilizado como un símbolo de la unidad antigua (mediterránea) para apoyar los llamamientos modernos para que las naciones europeas trabajen juntas. El ahora idealizado ejemplo de la antigua democracia ateniense se ha usado para proclamar la visible laxitud y desconexión de las sociedades democráticas modernas (especialmente en Estados Unidos).[21]

Me gustaría pensar que los ejemplos descritos en este libro ofrecen a los lectores una manera de ver el mundo clásico ju-

gando dicho papel de una manera mucho más efectiva; en particular recordándonos no solo culturas (o elementos de las mismas) muy remotas como magníficos ejemplos individuales, sino más bien como parte de una red interactiva mucho más amplia de conexiones humanas. De igual manera, espero que la visión de nuestro pasado que ofrezco aquí animará a la gente a ver lugares como el Afganistán moderno —un fijo en las noticias, pero aun así aparentemente tan remoto— en el contexto de una región geopolítica que en su momento fue anfitriona de ciudades griegas, riquezas grecobactrianas, grandes imperios y el encuentro de Oriente y Occidente, tanto en el campo de batalla como en el registro histórico; una que, además, actuó durante siglos como una encrucijada cultural para objetos, ideas y creencias para sociedades desde el Mediterráneo a China. Así mismo, será mejor que percibamos un lugar como el centro del comercio caravanero de Palmira en Siria como un crisol cosmopolita antiguo, un espacio en el que gente de numerosos trasfondos religiosos y culturales se podían relacionar libremente entre ellos: una imagen que adquiere una intensa tristeza y angustia a la luz de la reciente destrucción de Palmira (entre otros sitios) por el Daesh, un grupo que pretende que solo haya una versión de la vida religiosa, política y cultural.

Además, espero que la visión de un mundo clásico global y conectado que se muestra aquí nos haga reflexionar sobre dónde nos encontramos en la visión global actual en relación con el pasado, el presente y el futuro. En la introducción vimos cómo se había desarrollado un interés por la historia global en el mundo clásico a partir de la época de Megástenes, que condujo a las historias universales y los puntos de vista de autores como Diodoro y Estrabón. Llegados al siglo XVII, Walter Raleigh entre otros sentía la necesidad de una historia global a la luz de las necesidades y los descubrimientos de su época.[22] Ahora, después de las guerras mundiales del siglo XX y la globalización

creciente del comercio y la política, contemplamos de nuevo un enfoque global de la historia.

En los ejemplos del pasado, el resurgimiento de horizontes políticos más cerrados provocó un declive en la naciente perspectiva história global. Las historias universales y los puntos de vista de Diodoro y sus sucesores quedaron ensombrecidos por el crecimiento de Roma, que se convirtió en la fuerza centrifugadora del pensamiento histórico en Occidente, hasta la ruptura y el declive del mundo romano en el siglo V d.C.; un punto en el tiempo que marca también la «primera gran divergencia» entre el desarrollo social en Oriente y Occidente, cuando China —en fuerte contraste con el mundo romano en desintegración— empezó su viaje de regreso a la unidad y a la supremacía política y económica.

Los esfuerzos de la época de Raleigh para un enfoque global quedan aplastados con el paso del tiempo por la Revolución industrial y el auge de las naciones-estado en Occidente durante los siglos XVIII y XIX, que marcó el inicio de la segunda gran divergencia entre Oriente y Occidente, cuando Occidente, por primera vez desde los siglos V y VI d.C., estuvo más desarrollado que China.[23]

En la actualidad, el enfoque histórico global del siglo XXI se ha visto distorsionado por las guerras mundiales, la pérdida de la autoridad occidental en el escenario mundial y el resurgimiento de Oriente como potencia económica global. Y nuestra valoración contemporánea de la globalización y sus efectos parece que está muy condicionada por todo ello. Existen tanto temas de peso para la atención del mundo que parece que requieren una perspectiva global y una atención global: ya sea el cambio climático, las migraciones, las enfermedades o el comercio. Pero el análisis del destino de «giros» globales anteriores nos puede llevar fácilmente a preguntarnos: ¿nuestros horizontes pueden volver atrás de nuevo? ¿Cuál puede ser el aconteci-

miento o el golpe que nos pueda alejar de la perspectiva global? ¿Podemos imaginar el gran cambio en el equilibrio del poder mundial que lo acompañaría?

La historia nos muestra que una visión de un mundo más grande y conectado —que contiene lecciones más grandes que las que podemos encontrar en el patio trasero de una porción del globo— se debe alimentar, defender y luchar por ella. Espero que esta visión perdure y que nuestra apreciación de la perspectiva global siga acompañando no solo nuestro tiempo, sino también el de los mundos clásicos.

Agradecimientos

Un libro como este es imposible sin el apoyo y los ánimos de otras personas. Desde la presentación de la idea mi agente Patrick Walsh de Conville & Walsh me ha ofrecido un apoyo tremendo (y con humor); y mis editores en Hutchinson, Sarah Rigby y Ricard T. Kelly, junto con Jocasta Hamilton y el resto del fantástico equipo de Hutchinson, han sido infatigables en sus ánimos, ideas, comentarios, sugerencias y buen humor. Muchas gracias a todos por creer en mí y en este libro.

También le estoy agradecido a Mandy Greenfield por su trabajo de corrección y a Jeff Edwards por dibujar los mapas.

Investigar una extensión tan amplia de la historia requiere el acceso a algunas de las grandes instituciones bibliotecarias en el Reino Unido y en el extranjero. He tenido el privilegio de trabajar en la British Library, la London Library y la Institute of Classical Studies Library en Londres; en la University Library y la Classics Faculty Library en Cambridge; en las bibliotecas Sackler y Bodleain en Oxford; en la University Library en Warwick; en la British School de la biblioteca de Atenas en Grecia; así como en la Green Library en la Universidad de Stanford en California. Muchas gracias a todas estas instituciones, y a sus maravillosos equipos, por conseguir que la investigación fuera una delicia.

Pero un libro de este tipo también requiere del apoyo constante y las aportaciones de académicos de un amplio abanico de campos especializados, que amablemente me han otorgado su tiempo y energía para abrirme sus mundos de estudio y ayu-

darme a desarrollar mis ideas en conversaciones, tanto en persona como por correo electrónico. Este es sin duda uno de los mejores aspectos de esta profesión, y en especial de este proyecto, que me ha dado la oportunidad de entrar en contacto con una variedad tan amplia de personas fascinantes y eruditas de todo el mundo, y me he sentido profundamente reconfortado por el entusiasmo con el que han respondido con amabilidad a este proyecto. Mi agradecimiento va al Prof. Robin Osborne; Prof. Paul Cartledge; Dr. John Patterson (Cambridge); Prof. Giorgio Riello y el equipo del Global History and Culture Centre (Warwick); Prof. Lee Dian Rainy (Memorial University of Newfoundland); Prof. Jeffery Lerner (Wake Forest University); Dr. Christopher Baumer (Suiza); Prof. Julia Shaw (UCL); Prof. James Hegarty (Cardiff); Prof. Simon Payaslin (Boston University); Dr. Peter Frankopan (Oxford), y Prof. Ian Morris (Stanford). En particular, mi agradecimiento más sincero al Prof. Walter Scheidel de Standford por alojarme durante mi visita y por sus ánimos, consejos y aportaciones.

Mi roca durante la redacción de este libro —y también durante muchos más años— ha sido mi maravillosa familia, y en especial la mujer a la que ahora soy muy afortunado de poder llamar mi esposa, Alice. Su energía, lealtad y amor me dan en igual medida inspiración y decisión, alivio y alegría. Alice y yo estamos esperando en este momento a nuestro primer retoño. Y mientras que este libro es una historia de los mundos clásicos para la actualidad globalizada, también tengo la esperanza que será de utilidad para nuestro hijo, que crecerá en un futuro que, aunque ahora no lo podamos imaginar, sin duda estará aún más conectado a nivel global.

Bibliografía seleccionada

Primera parte

Atenas: J. Smith, *Athens Under the Tyrants*, 1989; J. Dunn, *Democracy: the unfinished journey 508 BC to AD 1993*, 1993 [Hay traducción al castellano: *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, 1995]; K. Vlassopoulos, *Politics: Antiquity and its legacy*, 2009; R. Osborne, *Greek History*, 2004; H. Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Peisistratos and the Tyranny: a reappraisal of the evidence*, 2000; John K. Davies, «The historiography of archaic Greece», en K. Raaflaub y H. Van Wees, *Companion to Archaic Greece*, 2009, pp. 3-21; A. Snodgrass, *Archaic Greece: the age of experiment*, 1980; A. Queyrel, *Athènes: la cité archaique et classique*, 2003; M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, society, politics in 5th century Athens*, 1986; R. Osborne, *Greece in the Making: 1200-479 BC*, 1996 [Hay traducción al castellano: *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.*, 1998]; R. Osborne, *Athens and its Democracy*, 2010; H. Beck (ed.), *Companion to Greek Government*, 2013; C. Carey, *Democracy in Classical Athens*, 2000; R. K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, 1988 [Hay traducción al castellano: *Democracia y participación en Atenas*, 1999]; M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, 1973 [Hay traducción al castellano: *Vieja y nueva democracia*, 1980]; J. Ober, *The Athenian Revolution: Essays in ancient Greek democracy and political theory*, 1996; J. Ober y C. Hedrick (eds.), *Demokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*, 1996; C. Farrar, *The Ori-*

gins of Democratic Thinking: the invention of politics in classical Athens, 1988; K. Raaflaub, J. Ober y R. Wallace (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, 2007; P. Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 2009; P. Cartledge, *Democracy: a life*, 2016.

Roma: K. Bringmann, *A history of the Roman Republic*, 2007; G. Mason, *A concise history of Republican Rome*, 1973; P. Matyszak, *Chronicle of the Roman Republic*, 2003; H. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, 2004; T. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic wars 1000-264 BC*, 1995 [Hay traducción al castellano: *Los orígenes de Roma, 1000-264 a.C.: Italia y Roma de la edad de bronce a las guerras púnicas*, 1999]; R. Bloch, *The Origins of Rome*, 1960 [Hay traducción al castellano: *Los orígenes de Roma*, 1957]; A. Everitt, *The Rise of Rome: the making of the world's greatest empire*, 2012; D. Potter (ed.), *Rome in the Ancient World: from Romulus to Justinian*, 2009; A. J. Ammerman, «Looking at Early Rome with Fresh Eyes: transforming the landscape», en J. DeRose-Evans (ed.), *Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, 2013, pp. 169-180; D. Gwynn, *The Roman Republic: a very short introduction*, 2010; F. Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, 2002; R. Morstein-Marx y N. Rosenstein (eds.), *Companion to the Roman Republic*, 2006; K. Raaflaub (ed.), *Social Struggles in Archaic Rome: new perspectives on the struggle of the orders*, 2005; D. Kagan, *Problems in Ancient History, Vol. 2: the Roman world*, 1975; G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome: from prehistory to the first Punic war*, 2005; F. Pina Polo, *The Consul in Rome*, 2011.

China: J. Roberts, *A History of China*, 1999 [Hay traducción al castellano: *Historia de China*, 2008]; F. Michael, *China Through the Ages: history of a civilization*, 1986; L. Jun, *Chinese Civilisation in the Making: 1766-221 BC*, 1996;

R. Dawson, *Confucius*, 1981; D. Keightley (ed.), *The Origins of Chinese Civilisation*, 1983; D. Howard-Smith, *Confucius*, 1973; D. C. Lau, *Mencius*, 1970; B. Watson, *Hsün-Tzu: Basic Writings*, 1963; D. Munro, *The Concept of Man in Early China*, 1969; J. Ching, *Confucianism and Christianity*, 1977; X. Yuanxiang, *Confucius: a philosopher for the ages*, 2006; F. Flanagan, *Confucius, the Analects and Western Education*, 2011; L. Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: the essentials*, 2010; W. Teh-Yao, *Confucius and Plato's Ideals on a Republic*, 1978; M. Sim, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, 2007; L. Stover, *Imperial China and the State Cult of Confucius*, 2005; P. Goldin, *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*, 2005; L. Shihlien Hsü, *The Political Philosophy of Confucianism*, 1975; L. von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius 1000-250 BC: the archaeological evidence*, 2006; A. Jin, *Confucius: a life of thought and politics*, 2007; W. Scheidel (ed.), *Rome and China: Comparative perspectives on ancient world empires*, 2009; H. Jin Kim, *Ethnicity and Foreigners in Ancient Greece and China*, 2009; L. Raphals, *Knowing Words: Wisdom and cunning in classical traditions of China and Greece*, 1992; S. Shankman y S. Durrant (eds.), *Early China/Ancient Greece: Thinking through comparisons*, 2002.

SEGUNDA PARTE

Aníbal y Roma: Sir Gavin de Beer, *Alps and Elephants: Hannibal's March*, 1955; Sir Gavin de Beer, *Hannibal: the struggle for power in the Mediterranean*, 1969; J. F. Lazenby, *Hannibal's War: A military history of the 2nd Punic war*, 1978; D. Hoyos, *Hannibal's Dynasty: Power and politics in the western mediterranean 247-183 BC*, 2003; T. Bath, *Hannibal's Campaigns*, 1981; G. Charles Picard y C. Picard Stevens, *Carthage*, 1987; R. Garland, *Hannibal*, 2010; S. Lancel, *Hannibal*, 1998 [Hay traducción al castellano: *Aníbal*, 1997]; D.

Hoyos, *Hannibal: Rome's greatest enemy*, 2008; A. Goldsworthy, *The Punic Wars*, 2000 [Hay traducción al castellano: *Las guerras púnicas*, 2002]; D. Proctor, *Hannibal's March in History*, 1971 [Hay traducción al castellano: *La expedición de Aníbal en la historia*, 1974]; J. Prevas, *Hannibal crosses the Alps: the invasion of Italy and the 2nd Punic war*, 1998; S. Lancel, *Carthage: a history*, 1995 [Hay traducción al castellano: *Cartago*, 1994]; A. Toynbee, *Hannibal's Legacy: the Hannibalic war's effects on Roman life*, 1965; T. Cornell, B. Rankov y B. Sabin (eds.), *The 2nd Punic War: A reappraisal*, 1996; N. Rosenstein, *Rome and the Mediterranean 29-146 BC*, 2012; D. Hoyos, *Unplanned Wars: the origins of the first and second Punic wars*, 1998; J.-P. Jospin y L. Dalaine, *Hannibal et les alpes: une traversée, un mythe*, 2011; C. Torr, *Hannibal Crosses the Alps*, 1925; D. Hoyos (ed.), *The Blackwell Companion to the Punic Wars*, 2011; N. Fields, *Hannibal: Leadership, strategy, conflict*, 2010; H. Scullard, *Scipio Africanus: soldier and politician*, 1970.

Filipo V de Macedonia y Grecia: G. Shipley, *The Greek World after Alexander the Great 323-30 BC*, 2000; P. Edwell, «War Abroad: Spain, Sicily, Macedon, Africa», en D. Hoyos (ed.), *The Blackwell Companion to the Punic Wars*, 2011, pp. 320-338; N. Rosenstein, *Rome and the Mediterranean 290-146 BC*, 2012; F. Walbank, *Philip V of Macedon*, 1967; S. Dmitriev, *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*, 2011; T. Harrison y B. Gibson (eds.), *Polybius and his world: essays in memory of F. W. Walbank*, 2013

Antíoco III y el Imperio seléucida: D. Gera, *Judea and Mediterranean Politics: 219-161 BC*, 1998; L. Hannestad, «The Economy of Koile-Syria after the Seleucid conquest», en Z. Archibald y J. K. Davies, *The Economies of Hellenistic Societies, 3rd-1st centuries BC*, 2011, pp. 251-279; A. M. Eckstein, *Mediterranean Anarchy, Interstate War and the Rise*

of Rome, 2006; A. M. Eckstein, *Rome Enters the Greek East: From anarchy to hierarchy in the hellenistic mediterranean 230-170 BC*, 2008; J. D. Grainger, *The Roman War of Antiochus the Great*, 2002; J. Ma, *Antiochus III and the Cities of Western Asia Minor*, 1999; M. Holleaux, *Rome, la Grèce et les monarchies Hellénistiques au IIIe siècle av. J. C.*, 1921; F. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius* (3 vols.), 1957-1979; M. J. Taylor, *Antiochus the Great*, 2013; P. Green, *Alexander to Actium: the historical evolution of the Hellenistic age*, 1990; J. Lerner, *The Impact of Seleucid Decline on the Eastern Iranian Plateau*, 1999.

Bactria, Asia central e India: B. A. Litvinsky (ed.), *History of Civilizations of Central Asia (Vols 1-3)*, 1996; C. Beckwith, *Empires of the Silk Road: a history of central Eurasia from the bronze age to the present*, 2009; D. Anthony, *The Horse, the Wheel and Language: a history of central Eurasia from the bronze age to the present*, 2007; P. Leriche, «The Greeks in the Orient: from Syria to Bactria», en V. Karageorghis (ed.), *The Greeks Beyond the Aegean: from Marseilles to Bactria*, 2002, pp. 78-128; P. Leriche, «Bactria: land of a thousand cities», en G. Hermann y J. Cribb (eds.), *After Alexander: Central Asia before Islam*, 2007, pp. 121-154; G. Lecuyot, «Ai Khanoum Reconstructed», en G. Hermann y J. Cribb (eds.), *After Alexander: Central Asia before Islam*, 2007, pp. 155-162; F. Holt, *Alexander the Great and Bactria*, 1989; F. Holt, *Thundering Zeus: the making of Hellenistic Bactria*, 1999; F. Holt, *Lost World of the Golden King*, 2012; H. Sidky, *The Greek Kingdom of Bactria from Alexander to Eucratides the Great*, 2000; W. McGovern, *The Early Empires of Central Asia*, 1939; W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1966; A. K. Narin, *The Indo-Greeks*, 1957; G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*, 2013; I. Habib y V. Jha, *Mauryan In-*

dia, 2004; U. Kiran Jha, *Some Aspects of Mauryan Society*, 2011; G. M. Bongard-Levin, *Mauryan India*, 1985; N. M. Khilnani, *Panorama of Indian Diplomacy*, 1981; I. Habib, *Post-Mauryan India 200 BC-AD 300*, 2012; E. Rosen Stone, «Greece and India: the Ashokan Pillars revisited», en V. Karageorghis (ed.), *The Greeks Beyond the Aegean: from Marseilles to Bactria*, 2002, pp. 167-188.

China y las tribus nómadas: K. Czeglédy, *From East to West: the age of nomadic migrations in Eurasia*, 1983; J. R. Gardiner-Garden, *Apollodorus of Artemita and the Central Asian Skythians*, 1987; C. Rapin, «Nomads and the shaping of central Asia: from the Early Iron Age to the Kushan period», en G. Hermann y J. Cribb (eds.), *After Alexander: Central Asia before Islam*, 2007, pp. 29-72; K. Abdullaev, «Nomad Migration in Central Asia», en G. Hermann y J. Cribb (eds.), *After Alexander: Central Asia before Islam*, 2007, pp. 73-98; T. Barfield, «The Hsiung-nu imperial confederacy: organization and foreign policy», *Journal of Asian Studies*, 1981 (41), pp. 45-61; P. Golden, *Central Asia in World History*, 2011; T. J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic empires and China 221 BC to AD 1757*, 1989; N. Di Cosmo, *Ancient China and its enemies: the rise of nomadic power in East Asian history*, 2002; R. Brentjes, *Arms of the Sakas*, 1996; H. M. Tanner, *China: A History*, 2009; S. Whitefield, *Life along the Silk Road*, 1999; Chu-Shu Chang, *The Rise of the Chinese Empire, Vol. 2: Frontier, immigration and empire in Han China 130 BC-AD 157*, 2007; P. Nancarrow, *Early China and the Wall*, 1978 [Hay traducción al castellano: *La antigua China y la gran muralla*, 1990]; J. Man, *The Terracotta Army: China's first emperor and the birth of a nation*, 2008; M. Edward Lewis, *The Early Chinese Empires Qin and Han*, 2007; Li Feng, *Early China: a social and cultural history*, 2013; P. Ropp, *China in world history*, 2010; W. L. Idema y E. Zürcher

(eds.), *Thought and law in Qin and Han China: studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his eightieth birthday*, 1990; M. Loewe, *Bing: from farmer's son to magistrate in Han China*, 2011; M. Loewe, *Everyday Life in Early Imperial China During the Han Period, 202 BC-AD 220*, 1973; L. Yang (ed.), *China's Terracotta Warriors: the first emperor's legacy*, 2012.

TERCERA PARTE

Roma y el Mediterráneo: T. Baynes, *Constantine and Eusebius*, 1981; N. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, 1977; A. Cameron, *The Later Roman Empire (AD 284430)*, 1993 [Hay traducción al castellano: *El bajo imperio romano*, 2001]; W. Frend, *The Early Church*, 1982; H. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, 2004 [Hay traducción al castellano: *El emperador Constantino*, 2015]; R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, 2011; N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, 2012; H. Drake, «The Impact of Constantine on Christianity», en N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, 2012, pp. 111-136; R. MacMullen, *Constantine*, 1969; D. Potter, *Constantine the Emperor*, 2013; S. Lieu y D. Montserrat, *Constantine: History, Historiography and Legend*, 1998; S. Lieu y D. Montserrat (eds.), *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine views: a source history*, 1996; P. Stephenson, *Constantine: Unconquered emperor, Christian victor*, 2009; M. Odahl, *Constantine the Christian Emperor*, 2004; T. Elliott, *The Christianity of Constantine the Great*, 1996; G. Dragon, *Constantinople and its Hinterland*, 1995; R. Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, 2007; W. Frend, *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*, 1971; B. Shaw, *Sacred Violence: African Christian and sectarian hatred in the age of Augustine*, 2011.

Armenia: R. Wilken, *The First Thousand Years: A global history of Christianity*, 2012; V. Neressian (ed.), *Treasures from the Ark: 1700 years of Armenian Christian art*, 2001; F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, 1910; E. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, 1859; N. Garsoian, *Armenia Between Byzantium and the Sassanians*, 1985; S. Neressian, *The Armenians*, 1969; A. Redgate, *The Armenians*, 1998; E. Gulbenkian, «The Date of King Trdat's conversion», en *Handes Amsorya*, 1991, pp. 75-87; T. Greenwood, «Armenia», en S. Fitzgerald (ed.), *The Oxford Handbook to Late Antiquity*, 2012, pp. 115-141; Z. Pogossian, *The Letter of Love and Concord: a revised diplomatic edition with historical and textual comments and English translation*, 2010; R. Hovannisian (ed.), *Armenian People From Ancient to Modern Times, Vol. I: the dynastic periods from antiquity to the 14th century*, 2004; D. MacCulloch, *A History of Christianity*, 2009 [Hay traducción al castellano: *Historia de la cristiandad*, 2011]; N. Sitwell, *Outside the Empire: the world the Romans knew*, 1986; S. Payaslian, *The History of Armenia from the Origins to the Present*, 2007; B. Zekiyan, «Christianity to Modernity», en E. Herzig y M. Kurkchiyan (eds.), *The Armenians: Past and present in the making of national identity*, 2005, pp. 41-64; R. Thomson, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, 1994.

India gupta y Asia central: V. Smith, *Early India*, 1999; A. Agarwai, *The Rise and Fall of the Imperial Guptas*, 1989; U. Singh, *A History of Ancient and Medieval India from the Stone Age to the 12th century*, 2008; R. Majumda, *Ancient India*, 1977; H. Raychaudhuri, *Political History of Ancient India*, 1972; L. Sharma, *A History of Ancient India*, 1992; A. Bachan, *The Origin and Development of Hinduism*, 1991; B. Stein, *A History of India*, 1998; J. Auboyer, *Daily Life in Ancient India*, 1968; M. Willis, *Archaeology of Hindu Ritual*,

Temples and the Establishment of the Gods, 2009; J. Williams, *The Art of Gupta India: Empire and province*, 1982; S. Wolpert, *A New History of India*, 2009; R. Thapar, *Early India - from the origins to AD 1300*, 2002; A. Bhattacharjee, *A History of Ancient India*, 1988; J. Harle, *Gupta Sculpture: Indian sculpture of the fourth to sixth centuries AD*, 1996; M. Banerjee, *A Study of Important Gupta Inscriptions*, 1976; A. Narain, «Religious Policy and Toleration in Ancient India with particular reference to the Gupta age», en B. Smith (ed.), *Essays on Gupta Culture*, 1983, pp. 17-52; B. Gokhlae, «Buddhism in the Gupta age», en B. Smith (ed.), *Essays on Gupta Culture*, 1983, pp. 129-156; J. Shaw, «Archaeologies of Buddhist propagation in ancient India: "ritual" and "practical" modes of religious change», en J. Shaw (ed.), *Archaeology of Religious Change*, 2013, pp. 83-108; J. Shaw, *Buddhist Landscapes in Central India: Sanchi hill and archaeologies of religious and social change c. 3rd century BCE to 5th century CE*, 2007; S. Goyal, *A History of the Imperial Guptas*, 1967; S. Goyal, *The Imperial Guptas: a multidisciplinary political study*, 2005; S. Upadhyaya, *The Kama Sutra of Vatsyayana*, 1974; J. McKnight, *Kingship and Religion in the Gupta Age*, 1976 (tesis doctoral); J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III: Inscriptions of the early Gupta kings and their successors*, 1888; J. Coulston, «Central Asia from the Scythians to the Huns», en P. de Souza, *The Ancient World at War*, 2008, pp. 217-227 [Hay traducción al castellano: *La guerra en el mundo clásico: una historia global*, 2008]; C. Baumer, *The History of Central Asia (Vols. I-II)*, 2014.

China: T. Barfield, *The Perilous Front: Nomadic empires and China 221 BC to AD 1757*, 1982; N. Di Cosmo, *Ancient China and its Enemies: the rise of nomadic power in East Asian history*, 2002; X. Liu, *Ancient India and Ancient China: trade and religious exchanges*, 1994; J. Edkins, *Religions in China: a*

brief account of the three religions of the Chinese, 1893; E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, 1959; T. Weiming y D. Ikeda, *New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the quest for global peace*, 2011; S. Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, priests and popular religion*, 2001; B. Wang y T. Sen (eds.), *India and China: interactions through Buddhism and Diplomacy*, 2011; P. Williams (ed.), *Buddhism: Critical concepts in religious studies (Vols. I-VIII)*, 2005; F. Houang, *Le Bouddhisme de L'Inde à la Chine*, 1963; V. Fic, *The Tantra: its origins, theories, art and diffusion from India to Nepal, Tibet, Mongolia, China, Japan and Indonesia*, 2003; J. Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 2007; J. Silk (ed.), *Buddhism in China: collected papers of E. Zürcher*, 2014; Y. Kumar, *A History of Sino-Indian Relations 1st century AD to 7th century AD*, 2005; Z. Tsukamoto, *A History of Early Chinese Buddhism from its introduction to the death of Hui-Yuan (Vols. I-II)*, 1985; F. Sheng, *Chinese History*, 2012; M. Wangu, *Buddhism*, 2006; J. C. Watt (ed.), *China: Dawn of a golden age 200-750 AD*, 2004; W. Scheidel (ed.), *State power in Ancient China and Rome*, 2015; F. Mutschler y A. Mittag (eds.), *Conceiving the empire: Rome and China compared*, 2008.

MICHAEL SCOTT es colaborador habitual del Journal of Hellenic Studies y asesor histórico de la serie Ancient Discoveries. Es también miembro del departamento de Historia Antigua de la universidad de Warwick. Ha colaborado como asesor en la elaboración de documentales para National Geographic y History Channel. Ha publicado, también, *Delfos*.

Notas

[*] En la presente traducción se ha seguido el criterio del autor, convenientemente adaptado a las convenciones de transliteración en castellano; por ello el texto que sigue es una adaptación del que aparece en el original inglés. *(N. del T.)* <<

[1] Una paráfrasis de Megástenes, *Indica*, fragmento 39 (Estrabón, 15.1.44); fragmento 40.B (Dión Crisóstomo, *Discursos*, 35). <<

[2] Cf. N. Kalota, *India as described by Megasthenes*, 1978; R. Majumdar, *The Classical Accounts of India*, 1960. <<

[3] Algunos eruditos han planteado que estas hormigas tan grandes eran en realidad marmotas: J. Boardman, *The Greeks in Asia*, 2015, p. 130. <<

[4] Megástenes, *Indica*, fragmento 12 (Estrabón, 15.1.37). <<

[5] Megástenes, *Indica*, fragmento 29 (Estrabón, 15.1.57), 30 (Plinio, *Historia Natural*, 7.2.14-22). <<

[6] Cf. A. Bosworth, «The Historical Setting of Megasthenes' *Indica*», *Classical Philosophy*, 1996 (91), pp. 113-127. <<

[7] Cf. S. R. Goyal, *The Indika of Megasthenes: its content and reliability*, 2000; S. R. Goyal, *India as known to Kautilya and Megasthenes*, 2001. <<

[8] Megástenes, *Indica*, fragmento 25 (Estrabón, 15.1.35-36), fragmento 26 (Arriano, *Indica*, 10). <<

[9] Cf. P. Kosmin, «Apologetic Ethnography: Megasthenes' Indica and the Seleucid Elephant», en E. Almagor y J. Skinner (eds.), *Ancient Ethnography – New Approaches*, 2013, pp. 97-116. <<

[10] Megástenes, *Indica*, fragmento 27 (Estrabón, 15.1.53-56). <<

[11] Cf. Eurípides, *Las bacantes*, en la que Dionisio habla de cómo ha llegado a Grecia desde el rico Oriente. Véase también Estrabón, *Geografía*, 3.5.6, y Apolodoro, 3.5.2, que relata el hallazgo de pilares en la India inscritos con los hechos de Dionisio y Heracles; J. Boardman, *The Greeks in Asia*, 2015, p. 130. <<

[12] Megástenes, *Indica*, fragmento 1 (Diodoro Sículo, 2.38-39). <<

[13] Cf. B. de Give, *Les rapports de l'Inde et de l'occident: des origins au règne d'Asoka*, 2005, pp. 261, 303. Sabemos que Megástenes conoció personalmente al rey Seleuco Nicátor, y también se relacionó con Sibitrio, el *sátrapa* (gobernador) de Aracosia. Es posible que también conociera al rey indio Poro, que luchó contra Alejandro Magno. Pudo ser el negociador del acuerdo fronterizo en los imperios seléucida y maurya: P. Kosmin, «Apologetic Ethnography: Megasthenes' Indica and the Seleucid Elephant», en E. Almagor y J. Skinner (eds.), *Ancient Ethnography – New Approaches*, 2013, pp. 97-116. <<

[14] Cf. D. Vassiliades, *The Greeks in India*, 2000, p. 22. <<

[15] Cf. S. R. Goyal, *India as known to Kautilya and Megasthenes*, 2001. Los griegos habían estado realizando viajes para explorar las fronteras del mundo conocido desde al menos el siglo VI a.C.; por ejemplo, Hecateo de Mileto. Herodoto informa de que un fenicio, Hannón, había navegado alrededor de todo el continente de África patrocinado por un faraón egipcio, para comprobar si estaba rodeado de agua (nadie se aventuró a circunnavegar África hasta 1498 d.C.). También se decía que los fenicios se habían aventurado en el Atlántico Sur hacia las Canarias y las Azores: P. Stearns, *Globalisation in World History*, 2010, p. 16. <<

[16] Cf. M. Sommer, «Oikoumene: longue durée perspectives on ancient Mediterranean "globality"», en M. Pitts y M. Versluys (eds.), *Globalisation and the Roman World: world history, connectivity and material culture*, 2015, pp. 175-197. Véase también Herodoto, 3.98, 4.40. <<

[17] Sin mencionar la arquitectura de la ciudad que reflejaba a sus visitantes cosmopolitas: se han encontrado capiteles de piedra que imitan el estilo griego y presentan decoración griega: J. Boardman, *The Greeks in Asia*, 2015, p. 134. <<

[18] Megástenes, *Indica*, fragmento 1 (Diodoro Sículo, 2.42). <<

[19] Seleuco, su jefe, también entregó a su hija Helena en matrimonio a Chandragupta; junto con mercenarios griegos que habrían luchado por los reyes indios, y artesanos, médicos, astrólogos y mercaderes griegos: S. R. Goyal, *The Indica of Megasthenes: its contents and reliability*, 2000, p. 55. <<

[20] Patroclo, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 712; Demodamas, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 428. Cf. P. Kosmin, «Apologetic Ethnograhy: Mesgathenes' Indica and the Seleucid Elephant», en E. Almagor y J. Skinner (eds.), *Ancient Ethnography – New Approaches*, 2013, pp. 97-116. <<

[21] Cf. P. Robb, *A History of India*, 2002, p. 40. <<

[22] *The Milindpanho «Questions of King Milinda [Menander]»*. Cf. D. Vassiliades, *The Greeks in India*, 2000, p. 59. <<

[23] Jeremy Tanner señala otra serie de razones para que el estudio de Grecia y Roma siga siendo tan sesgado: el aluvión de descubrimientos arqueológicos, que animan a la especialización; el puesto de Grecia y Roma como fundamentos de la identidad europea y como el «cemento ideológico» de las clases dirigentes en los siglos XIX y XX, así como la preponderancia de la idea posmoderna y post-estructuralista de la unicidad de las entidades: J. Tanner, «Ancient Greece Early China: Sino-Hellenistic studies and comparative approaches to the Classical world», *Journal of Hellenistic Studies*, 2009 (129), pp. 89-109. <<

[24] Por ejemplo, J. Anderson, *Hunting in the Ancient World*, 1985; J. Landels, *Engineering in the Ancient World*, 1978; C. Gill y T. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, 1993; E. Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, 1992; T. Whitmarsh, *Atheism in the Ancient World*, 2015. La lista sigue, incluido —mea culpa— uno de mis propios títulos: M. Scott, *Delphi: centre of the ancient world*, 2014. <<

[25] Por ejemplo, A. J. Toynbee, *A Study of History*, 1934-1954. <<

[26] F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949. <<

[27] Obras sobre el Mediterráneo y el Imperio romano como una unidad: P. Horden y N. Purcell, *The Corrupting Sea: a study of mediterranean history*, 2000; D. Abulafia, *The Great Sea: A human history of the mediterranean*, 2011; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, 1981; B. Cunliffe, *Greeks, Romans and Barbarians*, 1988. Obras que han levantado una gran oposición: por ejemplo, M. Bernal, *Black Athena: the agroasiatic roots of classical civilisation*, 1987-2006. Recientemente en una visión interrelacionada de la historia antigua: M. Castells, «Nothing new under the sun?», en O. LaBianca y S. Scham (eds.), *Connectivity in Antiquity: Globalisation as a long-term process*, 2006, pp. 158-167, y sobre la conexión del desarrollo del Mediterráneo en una perspectiva más amplia: C. Broodbank, *The Making of the Middle Sea*, 2013. <<

[28] P. Stearns, *Globalisation in World History*, 2010; N. Sitwell, *Outside the Empire: the world the romans knew*, 1984; L. Casson, *Travel in the Ancient World*, 1994; P. Curtin, *Cross-cultural Trade in World History*, 1998; P. DeSouza, *Seafaring and Civilisation: Maritime perspectives on world trade*, 2002; J. Boardman, *The Greeks Overseas*, 1980; *The Greeks in Asia*, 2015; J. Hill, *Through the Jade Gate to Rome: a study of the Silk Route during the later Han dynasty*, 2011; F. Wood, *The Silk Road: 2000 years in the heart of Asia*, 2004; P. Frankopan, *The Silk Roads: a new history of the world*, 2015. <<

[29] C. Gizewski, «Römische und alte chinesische Geschichte im Vergleich: Zur Möglichkeit eines gemeinsamen Altertumsbegriffs», *Klio*, 1994 (76), pp. 271-302; F. Mutschler y A. Mittag (eds.), *Conceiving the Empire: Rome and China compared*, 2008; I.

Morris y W. Scheidel, *The Dynamics of Ancient Empires: state power from Assyria to Byzantium*, 2009; W. Scheidel (ed.), *Rome and China: Comparative perspectives on ancient world empires*, 2009; J. Burbank y F. Cooper, *Empires in World History: geographies of power, politics of difference*, 2010. W. Scheidel (ed.), *State Power in Ancient China and Rome*, 2015; I. Morris y W. Scheidel (eds.), *State Formation in Europe and China*, en prensa. Véase también el Stanford Ancient Chinese and Mediterranean Empires Comparative History Project. <<

[30] K. Raaflaub (ed.), *War and Peace in the Ancient World*, 2007; P. de Souza, *The Ancient World at War: a global history*, 2008; K. Raaflaub y N. Rosenstein (eds.), *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, the Mediterranean, Europe and Mesoamerica*, 1999. <<

[31] Para un resumen de los trabajos académicos hasta el momento en todos estos campos: J. Tanner, «Ancient Greece Early China: Sino-Hellenestic studies and comparative approaches to the Classical world», *Journal of Hellenic Studies*, 2009 (129), pp. 85-109. En especial para el debate: S. Shankman y S. Durrant (eds.), *The Siren and the Sage: knowledge and wisdom in ancient Greece and China*, 2000; *Early China/Ancient Greece: thinking through comparisons*, 2002. Además, para las aportaciones más recientes, véase: H. Kim, *Ethnicity and Foreigners in Ancient Greece and China*, 2009. Para las ventajas del enfoque comparativo, véase G. Lloyd y N. Sivin, *The Way and the Word: science and medicine in early China and Greece*, 2002, p. 8. Cf. M. Finley, *Use and Abuse of History*, 1986, p. 119, haciendo un llamamiento para una tercera disciplina del estudio comparativo. También W. Scheidel, «Comparing ancient worlds: comparative history as comparative advantage», en *2012 Proccedings of the International Symposium of Ancient World History in China*, en preparación. <<

[32] Cf. B. Gills y W. Thompson, *Globalization and Global History*, 2008, p. 1. Lo mismo es cierto para otros periodos; por ejemplo, la historia medieval con frecuencia se reduce a la historia de los caballeros europeos, a expensas de todo lo que estaba pasando en el mundo en esa época. <<

[33] De hecho, algunos eruditos incluso niegan que el mundo clásico estuviera globalizado. Para la discusión, véase: I. Wallerstein, *The Modern World System*, 1974; R. Robertson y D. Inglis, «The Global Animus: in the tracks of world consciousness», en B. Gills y W. Thompson (eds.), *Globalisation and Global History*, 2008, pp. 32-47; C. CioffiRevilla, «The Big Collapse», en B. Gills y W. Thompson (eds.), *Globalisation and Global History*, 2008, pp. 79-95; C. Chase Dunn y T. Hall, *Rise and Demise: comparing world systems*, 1997; A. Frank y B. Gills (eds.), *The World System: Five hundred years or five thousand?*, 1994; J. Jennings, *Globalisations and the Ancient World*, 2011; I. Morris, *Why the West Rules for Now*, 2010. <<

[34] Cf. B. Gills y W. Thompson (eds.), *Globalisation and Global History*, 2008, p. 5; B. Mazlish y R. Buultjens (eds.), *Conceptualising Global History*, 1993, p. 1. <<

[35] Esto ocurre a pesar de la reciente popularidad de enfoques mucho más globales de la divulgación histórica, por ejemplo la exposición, libro y la serie radiofónica muy populares del Museo Británico *A History of the World in 100 Objects* [La historia del mundo en 100 objetos]; I. Morris, *Why the West Rules for Now*, 2010; Y. Harari, *Sapiens: A brief history of humankind*, 2014; B. Cunliffe, *By Steppe, Ocean and Desert: the birth of Eurasia*, 2015; P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015. <<

[36] Cf. P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015; R. McLaughlin, *Rome and the Distant East: trade routes to the ancient lands of Arabia, India and China*, 2010. <<

[37] Cf. Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*; Estrabón, *Geographica*; Plinio, *Historia Natural*; Claudio Ptolomeo, *Geographica*. <<

[38] I. Morris, *Why the West Rules – for now*, 2010; *Foragers, Farmers and Fossil Fuels*, 2014; *The Measure of Civilisation*, 2015. W. Scheidel, «Introduction», en W. Scheidel (ed.), *Rome and China: Comparative perspectives on ancient world empires*, 2009, pp. 3-9: «el estudio de la civilización antigua… tiene mucho que ganar y nada que perder con unas perspectivas más amplias»; W. Scheidel, «Comparing comparisons: ancient East and West», en G. Lloyd, Q. Dong y J. Zhao (eds.), *Ancient Greece and China compared*, en preparación. <<

[39] Siguiendo el espíritu de la famosa sentencia de Winston Churchill: «Cuanto más atrás miras, más lejos puedes ver en el futuro». <<

[1] K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, pp. 1942. Cf. S. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, 1986; R. Bellah, «What's axial about the Axial Age», *Archives Européennes de Sociologie*, 2005 (46) pp. 69-87. <<

[2] Cf., no obstante, los intentos recientes para negar la atribución del desarrollo de la democracia a Grecia y su existencia como una idea occidental original: A. Sen, «Democracy as a Universal Value», *Journal of Democracy*, 1999 (10.3), pp. 3-17; B. Isakhan y S. Stockwell (eds.), *The Secret History of Democracy*, 2011. La crítica más reciente a esta postura es P. Cartledge, *Democracy: a life*, 2016. <<

[3] «Hasta el siglo XX, China era tan inseparable de la idea de Confucio que su sistema de gobierno y de la sociedad, su concepto de sí mismo y de las relaciones humanas, y su construcción de la cultura y de la historia parecía que se habían originado en su mente»: A. Jin, *Confucius: a life of thought and politics*, 2007, p. 2. «La rica civilización de China… le debe más a la personalidad y a las enseñanzas de Confucio que a cualquier otro factor individual. La civilización china se puede llamar en realidad una civilización confuciana»: D. Howard Smith, *Confucius*, 1973, p. 9. <<

[4] El título de «Senado» para una asamblea política moderna se encuentra en una serie de países, desde Estados Unidos a Ruanda; cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, p. 26. <<

[5] Cf. J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. 75. <<

[6] W. Faulkner, *Requiem for a Nun*, 1951, acto I, escena 3. <<

[1] Herodoto, 5.72.2. <<

[2] J. Ober, *The Rise and Fall of Classical Greece*, 2015, p. 160. <<

[3] Cf. Herodoto, 5.72.1-2. <<

[4] Este es el mismo rey persa, Darío, que envió a Ciro, el personaje de Gore Vidal en *Creación*, como embajador persa a la India. <<

[5] El término «tirano» —que era una antigua palabra griega— no tenía necesariamente connotaciones negativas en el mundo clásico. Podía designar tanto a un gobernante fuerte como a un gobernante opresor, como ocurre en la actualidad. <<

[6] Herodoto, 5.66, 5.69.2. <<

[7] Herodoto, 5.66.2. <<

[8] «Clístenes introdujo las tribus y la democracia entre los atenienses»: Herodoto, 6.131. <<

[9] Pseudo-Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 20-21. <<

[10] Herodoto, 5.67-69. <<

[11] Herodoto, 5.71. <<

[12] Cf. J. Ober, *The Rise and Fall of Classical Greece*, 2015, pp. 76-85. <<

[13] Resulta irónico que el texto de la legislación de Dracón que ha sobrevivido hasta la actualidad detalla las circunstancias en que un hombre puede ser declarado inocente por homicidio involuntario. <<

[14] Solón, fragmento 5.1; cf. Pseudo-Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 9.1. <<

[15] Solón, fragmento 35; cf. Pseudo-Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 12.4. <<

[16] Cf. Pseudo-Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 12. <<

[17] Herodoto, 1.59; cf. Pseudo-Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 13.4, que identifica estos partidos geográficos con los que tenían realmente una agenda política. El pueblo de «la costa» quería una «constitución moderada», el pueblo de «la llanura» quería una oligarquía y el pueblo de «la montaña» era el populacho descontento. <<

[18] Herodoto, 1.59. <<

[19] Pseudo-Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 14.4. <<

[20] Herodoto, 1.61. <<

[21] Pseudo-Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 13-17; Aristóteles, *Política*, 5.1313b. <<

[22] Aristóteles, *Política*, 5.11. <<

[23] Cf. Ateneo, *El banquete de los eruditos (Deipnosophistae)*, 695AB; *Inscriptiones Graecae* I^3 131; Tucídides, 65.4-6. <<

[24] Tucídides, 6.54-56. <<

[25] Herodoto, 5.61. <<

[26] Herodoto, 5.73. <<

[27] Herodoto, 5.78. <<

[28] En el mundo académico sigue vivo un debate sobre hasta qué punto la aparición de la democracia en Atenas es anterior a la aparición de democracias en otros puntos del mundo griego. Algunos eruditos sostienen la existencia en los siglos VII y VI de manifestaciones regionales mucho más amplias de la ideología «media», en la que los muy ricos y los muy pobres quedaban relegados a favor del medio: I. Morris, «The strong principle of equality and the archaic origins of Greek democracy», en J. Ober y C. Hedrick (eds.), *Demokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*, 1996, pp 19-48. Otros señalan que, a pesar de eso, Atenas desarrolló una democracia reconocible más rápido y mucho antes que ningún otro lugar: la democra-

cia «me parece que no se descubrió en ningún lugar del mundo antes del siglo VI a.C. en Atenas»: P. Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 2009, p. 56. <<

[29] R. Osborne, *Greek History*, 2004, p. 1. <<

[30] Para una colección de los fragmentos supervivientes, véase T. Cornell (ed.), *Fragments of the Roman Historians*, 2013. <<

[31] Cf. B. Gibson y T. Harrison (eds.), *Polybius and his World*, 2013. <<

[32] Polibio, 6.43.3, 44.4. <<

[33] Cf. K. Bringmann, *A History of the Roman Republic*, 2007, pp. 1-2. <<

[34] Otros acontecimientos principales de la historia griega se utilizan para fijar las fechas de hitos de la República romana: el historiador griego Dionisio de Halicarnaso databa la creación de la República romana en el año de los sexagésimo octavos Juegos Olímpicos griegos (508 a.C.), para encajar con la expulsión de Iságoras y la adopción de las reformas de Clístenes; Polibio, en el siglo II a.C., también fijó la fecha veintiocho años antes de la invasión de Grecia por el rey persa Jerjes (508-507 a.C.). <<

[35] Polibio, 6.43.4; 44.3; 48. <<

[36] Demarato, padre de Tarquino el Viejo, llegó a Etruria desde Corinto: Plinio, *Historia Natural*, 35.152.154; se decía que Numa tuvo como tutor a Pitágoras; cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, pp. 100, 104. <<

[37] Estrabón, 5.3.3. Heráclides, un griego del siglo IV a.C., se refería a Roma como una ciudad griega: Heráclides Póntico, fragmento 102 (en Plutarco, *Vida de Camilo*, 22.2). Para un análisis, cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, p. 74. <<

[38] M. Erasmo, *Roman Tragedy: theatre to theatricality*, 2004, pp 9394. <<

[39] En su obra, Diodoro ofrece una queja que se hace eco de la introducción de este libro, sobre la falta de un enfoque global de la historia antigua incluso en su época: «Aunque el provecho que la historia ofrece a sus lectores radica en que reúna un enorme número y variedad de circunstancias, la mayoría de los autores no han recogido nada más que guerras aisladas libradas por una sola nación de un solo estado». Diodoro Sículo, 1.3.2. <<

[40] Dionisio de Halicarnaso, 1.11. <<

[41] Cf. A. J. Ammerman, «Looking at Early Rome through fresh eyes transforming the landscape», en J. DeRose-Evans (ed.), *Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, 2013, pp. 169-180; R. Scott, «The Contribution of Archaeology to Early Roman History», en K. Raaflaub (ed.), *Social Struggles in Archaic Rome: New perspectives on the conflicto of the orders*, 2005, pp. 98-106. El paisaje romano del siglo I a.C. sigue teniendo visibles hitos de sus orígenes: «la choza de Rómulo» en el Palatino, la higuera en el Foro donde abandonaron a Rómulo y Remo siendo bebés, el Templo de Júpiter Stator, construido por Rómulo; cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, p. 70. <<

[1] Livio, 1.58.5. <<

[2] Livio, 1.59.1. <<

[3] Aunque los académicos han comentado el «sabor» ateniense de la historia de la violación de Lucrecia, al relacionar la caída de la tiranía con crímenes sexuales, por ejemplo los tiranicidas (al menos según Tucídides) en 514 a.C.; cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, p. 121. <<

[4] Tácito, *Anales de la Roma imperial*, 1.1. <<

[5] Livio, 1.49. <<

[6] Livio, 1.46-48. <<

[7] Lo mismo ocurrió con el predecesor de Servio Tulio, Numa Pompilio, que en fuentes posteriores se considera el fundador de la infraestructura religiosa de Roma; cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, p. 101. <<

[8] Livio, 1.43.10. <<

[9] No obstante, no fue hasta la época imperial cuando el término *res publica* llegó a designar una forma específica de gobierno con un aire político específico: lo que ahora llamamos la República romana y una constitución «republicana». Durante los principios de la historia de la república, *res publica* designaba simplemente una comunidad política organizada en la que el poder se podía distribuir de maneras muy diferentes. <<

[10] Aunque en aquella época se conocía formalmente como *praetor*, un término que significa «el que va delante». El término «cónsul» se empezó a usar en el siglo IV a.C para distinguirlo de otro conjunto de *praetores*: T. Cornell, *The Beginnings of Rome*, 1995, p. 226; G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, 2005, p. 151; F. Pina Polo, *The Consul in Rome*, 2011. <<

[11] La inspiración para tener dos cónsules pudo venir del concepto de colegialidad en los colegios de sacerdotes o de magistrados públicos: G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome*,

2005, p. 153. Se ha afirmado que esta posición «gemela» fue también la inspiración para la historia, que no apareció hasta el siglo IV a.C., de los gemelos en los orígenes de la fundación de la propia Roma, Rómulo y Remo: T. P. Wiseman, *Remus: a Roman myth*, 1995. <<

[12] Livio, 2.19. <<

[13] Los últimos tres reyes de Roma tenían conexiones etruscas, lo que algunos estudiosos han interpretado como una ocupación etrusca de Roma (considerando que Servio Tulio era un aventurero etrusco que tomó la ciudad por la fuerza); cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, pp. 111-115. <<

[14] Livio, 2.6.8. <<

[15] Livio, 2.7. <<

[16] Tácito, *Anales de la Roma imperial*, 3.72; Plinio, *Historia Natural*, 34.139. Un apoyo de la historia de la destrucción real de Roma alrededor de esta época lo ofrece la capa de cenizas que se ha descubierto en los niveles arqueológicos de la ciudad, fechados alrededor de 500 a.C.; cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, p. 132. <<

[17] Polibio, 6.55. <<

[18] Livio, 2.10; Dionisio de Halicarnaso, 5.24. Una historia que incluso Livio describe «como más famosa que creíble para la posteridad»: Livio, 2.10.11. <<

[19] Livio, 2.2.9-11. <<

[20] Livio, 2.12.14. <<

[21] Salustio, *Historia de Roma*, fragmento 11. <<

[22] Livio, 2.32. <<

[23] Cf. Salustio, *History of Rome*, fragmento 11, que afirma que solo fue la amenaza externa lo que obligó a los líderes de Roma a tratar con justicia las masas romanas. <<

[24] La ciudad de Cincinnati en Estados Unidos fue bautizada en recuerdo del ejemplo de Cincinato al renunciar al poder supremo. <<

[25] Cf. K. Raaflaub, «Between Myth and History: Rome's rise from village to empire», en R. Morstein-Marx y N. Rosenstein (eds.), *Wiley-Blackwell Companion to the Roman Republic*, 2006, pp. 125-146; K. Raaflaub, «The Conflict of the Orders in Archaic Rome: a comprehensive and comparative approach», en K. Raaflaub (ed.), *Social Struggles in Archaic Rome: new perspectives on the conflict of the orders*, 2005, pp. 1-46. Esta estructura jerárquica también se vio reforzada tanto en los aspectos sociales como políticos de la sociedad: el poder de los *paterfamilias* como cabeza de la casa, y en el extensivo patronato y sistema clientelar que descendía en cascada desde arriba a través de la sociedad romana a partir de individuos ricos, por ejemplo. <<

[26] F. Millar, «The political character of the classical Roman Republic», *Journal of Roman Studies*, 1984 (74), pp. 1-19; *The Roman Republic in Political Thought*, 2002. <<

[27] Cicerón, *De re publica*, 2.67-69. <<

[28] Polibio, 6.11. <<

[29] Polibio afirmaba, en particular, que el pueblo debía tener el derecho de conferir honores e imponer castigos, como «los únicos lazos por los que los reinos y los estados… se mantienen unidos»: Polibio, 6.14.4. <<

[30] Polibio, 6.10.14. <<

[31] Aunque parece que algunos plebeyos habían sido cónsules al menos en la primera parte del siglo V, incluido Lucio Junio Bruto en persona: cf. M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, pp. 150-151. <<

[32] Por ejemplo, S. Oakley, «The Early Republic», en H. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*,

2004, pp. 15-30; M. Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, 2015, pp. 153-158. <<

[1] Según el historiador chino posterior Sima Qian, que escribió la primera historia general de China, titulada *Shiji «Recuerdos del gran historiador», ca.* 110 a.C. Para una traducción de la biografía de Confucio, véase *Library of Chinese Classics: Selections from the Records of the Historian, Vol. 1*, 2008 (y para su relato de las ochenta mujeres: 2008, pp. 231-232). Otras fuentes mencionan el descontento de Confucio por no haberle entregado una porción del sacrificio público como el motivo de su decisión de abandonar al duque Ding e irse al exilio: A. Jin, *Confucius: A life of thought and politics*, 2007, p. 27. <<

[2] Este libro utiliza el Hanyu Pinyin para la transcripción de los nombres chinos (aunque las alternativas populares aparecen a veces entre comillas). <<

[3] Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji): Library of Chinese Classics: Selections from the Records of the Historian, Vol. 1*, 2008, p. 233. <<

[4] D. Howard-Smith, *Confucius*, 1973, p. 54. <<

[5] B. Kelen, *Confucius: in life and legend*, 1974, p. 58. <<

[6] No obstante, F. Fénelon (1712) escribió en sus *Dialogues des morts* un diálogo imaginario entre Sócrates y Confucio. (Ciro, el personaje de Gore Vidal en su novela *Creación*, por el contrario, solo se encontró por separado con Sócrates y Confucio.) Cf. B. Kelen, *Confucius in life and legend*, 1974, p. 12. <<

[7] Cf. S. Shankman y S. Durrant (eds.), *Early China-Ancient Greece: Thinking through comparisons*, 2002. <<

[8] Por ejemplo, L. Raphals, *Knowing Words: wisdom and cunning in the classical traditions of China and Greece*, 1992; G. Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Reflections: philosophical perspectives on Greek and Chinese science and culture*, 2004; G. Lloyd y N. Sivin, *The Way and the Word: science and medicine in early China and Greece*, 2002. <<

[9] Por ejemplo, W. Scheidel (ed.), *Rome and China: comparative perspectives on ancient world empires*, 2009; F. H. Mitschler, *Historiographical Traditions of Imperial Rome, and Han China*, 2007; C. Gizewski, «Römische und alte chinesische Geschichte im Vergleich: Zur Möglichkeit eines gemeinsamen Altertumsbegriffs», *Klio*, 1994 (76), pp. 271-302. <<

[10] L. Shihlien Hsü, *The Political Philosophy of Confucianism*, 1975, p. 24. <<

[11] Cf. Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*. <<

[12] Para el debate sobre la vida y los objetivos literarios de Confucio: B. Watson, *Sima Qian Grand Historian of China*, 1958. Una traducción completa del texto de Sima Qian aún no está disponible en inglés [ni en castellano]. Secciones importantes se han traducido en: B. Watson, *Records of the Grand Historian: Qin Dinasty*, 1993; B. Watson, *Records of the Grand Historian: Han dinasty, Vols. 1 y 2*, 1961. Más recientemente, véase la traducción seleccionada de Sima Qian publicada en tres volúmenes como *Selections from the Records of the Historian*, en la serie *Library of Chinese Classics* (2008). <<

[13] Aunque estudiosos posteriores creían que los *Anales de primavera y otoño* fueron redactados por Confucio, esta entrada, junto con otras muchas, hacen que los eruditos actuales duden mucho de esta atribución: J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. 36. <<

[14] Cf. L. von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius 1000-250 BC: the archaeological evidence*, 2006. <<

[15] *Analectas*, 13.12. <<

[16] *Analectas*, 16.2. <<

[17] *Analectas*, 2.4. <<

[18] El mandato para gobernar como regalo de los dioses es algo que se puede ver en la épica de Homero en el mundo griego:

cf. J. Haubold, *Homer's People: epic poetry and social formation*, 2000. <<

[19] Cf. I. Morris, *Why the West Rules – For Now*, 2010, p. 131. <<

[20] Los orígenes del nombre «China» son inciertos, apareciendo en inglés desde mediados del siglo XVI. En aquel momento se afirmó que derivaba del nombre de la dinastía Qin a finales del siglo III a.C. Pero lo más probable es que derive de la palabra persa para «porcelana», que designa una de las exportaciones más importantes de China. No obstante, también es posible que se pudiera originar en textos índicos para describir una tribu particular en territorio chino. La palabra *thin* para describir el territorio chino también se encuentra en un texto griego del siglo I d.C., el *Periplo del mar Rojo*. <<

[21] Con respecto a los procedimientos burocráticos, era prácticamente imposible «con los recursos y las técnicas disponibles organizar y mantener una administración centralizada adecuada para controlar los extensos territorios que pertenecían [al rey]»: H. G. Creel, *The Origins of Statecraft in China, Vol. 1: the western Zhou*, 1970, p. 417; M. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, 1990; Chang Chun-shu, *The Rise of the Chinese Empire, Vol. 1: Nation, state and imperialism in early China 1600 BCE-CE 8*, 2007. <<

[22] N. Rosenstein, «State Formation and the Evolution of Military Institutions in Ancient China and Rome», en W. Scheidel (ed.), *Rome and China: comparative perspectives on ancient world empires*, 2009, pp. 24-51. Este fue también el periodo en el que aparecieron los especialistas militares en China: como Sun Tzu, que escribió el *P'ing Fa* (*El arte de la guerra*) durante el siglo V a.C. <<

[23] Las estimaciones varían sobre cuántos «sobrevivían» exactamente en cada momento; por ejemplo, algunos afirman

que en la década de 470 a.C. seguían existiendo cuarenta estados que eran operativos: L. Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: the essentials*, 2010, p. 7. <<

[24] H. Jin Kim, *Ethnicity and Foreigners in Ancient Greece and China*, 2009, p. 2. <<

[25] J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. 13. <<

[26] Muchos estudiosos discuten hasta qué punto la época de la dinastía Shang y la de la Zhou Oriental se pueden describir como sistemas esclavistas o feudales, y hasta qué punto el análisis de Marx del modo de producción asiático, que caracteriza a la sociedad china como radicalmente diferente de la occidental, es un reflejo preciso de las realidades económicas de este periodo en China: J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. XII; Li Jun, *Chinese Civilisation in the Making 1766-221 BCE*, 1996, p. 4. <<

[27] L. Jun, *Chinese Civilisation in the Making 1677-221 BCE*, 1996, p. 105. <<

[28] J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. 39. <<

[29] Cf. N. Rosenstein, «War, State formation and the evolution of military institutions in Ancient China and Rome», en W. Scheidel (ed.), *Rome and China: Comparative perspectives on ancient world empires*, 2009, pp. 24-51. <<

[30] L. Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: the essentials*, 2010, p. 11. <<

[31] *Analectas*, 4.15. <<

[32] *Analectas*, 2.15. <<

[33] *Analectas*, 11.16. <<

[34] *Analectas*, 4.14. <<

[35] *Analectas*, 12.11. <<

[36] *Analectas*, 17.8. <<

[37] *Analectas*, 12.7. <<

[38] Polibio, 6.14.4. <<

[39] Para la importancia de *Ren*, véase *Analectas*, 4.15. <<

[40] *Analectas*, 15.23. <<

[41] *Analectas*, 12.19. <<

[42] Ejemplos de semejante fuerza moral animan a que el pueblo también exhiba su *Te*: *Analectas*, 2.3. <<

[43] *Analectas*, 17.23. <<

[44] Los griegos y lo nuevo: P. Cartledge, «Democracy, origins of: contributions to a debate», en K. Raaflaub, J. Ober y R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, 2007, pp. 155-169. <<

[45] Cf. L. Shihlien Hsü, *The Political Philosophy of Confucianism*, 1975, pp. 175-197. <<

[46] Cf. L. Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: the essentials*, 2010, pp. 184-193. <<

[47] Para una comparación entre las filosofías de gobierno griega y confuciana: L. Shihlien Hsü, *The Political Philosophy of Confucianism*, 1975; W. Teh-Yao, *Confucius and Plato's Ideas on a Republic*, 1978; M. Sim, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, 2007. <<

[48] Parece que siguió molestando a la gente en el poder durante este tiempo; algunas fuentes hablan de un intento de asesinato durante esta época: J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. 52. <<

[49] *Analectas*, 17.7. <<

[50] *Analectas*, 7.7. Cf. *Analectas*, 15.38. <<

[51] *Analectas*, 14.41. <<

[52] Contiene una de sus frases más famosas: «El viaje de 1000 millas empieza con el primer paso»; cf. J. Miller, *Daoism: a short introduction*, 2003, p. 4. <<

[53] Cf. J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. 15; J. Miller, *Daoism: a short introduction*, 2003, p. 4; L. Kohn, *Daoism and*

Chinese Culture, 2001, pp. 11, 16. <<

[54] Cf. R. Dawson, *Confucius*, 1981, pp. 4-5. <<

[55] L. Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: the essentials*, 2010, pp. 73-75. <<

[56] La ventaja de este periodo de competición intensa fue que animó a cada una de estas escuelas diferentes a articular con mayor claridad sus creencias y principios, impulsando su desarrollo individual; cf. L. Kohn, *Daoism and Chinese Culture*, 2001, pp. 11-16. <<

[57] Mencio, 2a.2. Para una traducción: D. Lau, *Mencius*, 1970. <<

[58] Mencio, 7b.14; cf. Mencio, 1b.7. Siguiendo a Mencio había un hombre llamado Xunzi, que vivió en el siglo III a.C., que alteró y adaptó de una manera similar las enseñanzas confucianas al mismo tiempo que reforzaba la reputación de Confucio como sabio legendario. Xunzi subrayaba que la demanda confuciana de un aprendizaje continuo para perfeccionar el carácter personal era necesaria porque la moralidad no era otorgada por el Cielo, sino creada por los gobernantes y la sociedad. Su lema era «la naturaleza del hombre es malvada; la bondad se adquiere». Fue bajo la influencia de Xunzi que se estableció una lista de «textos esenciales» para los seguidores de las ideas de Confucio, incluyendo los *Anales de primavera y otoño*. Cf. B. Watson, *Hsün Tzu (Xunzi): Basic Writings*, 1963. Fue el tipo de confucianismo de Xunzi el que fue más popular en China hasta el siglo XII d.C., cuando empezó a prevalecer la versión de Mencio (que fue con la que entró en contacto Occidente en los siglos XVI y XVII, que es la razón de que utilicemos el latinizado «Mencio», pero no existe ningún equivalente para el nombre de Xunzi). <<

[59] Han Fei, a mediados del siglo III a.C., empezó como seguidor de Confucio, pero al final se volvió contra el confucianis-

mo y se convirtió en seguidor —y después en articulador— de las ideas legalistas de Shang Yang, aconsejando también a los gobernantes del estado de Qin: J. Roberts, *A History of China*, 1999, p. 21. <<

[1] Morris, *Why the West Rules – For Now*, 2010, p. 261. <<

[2] I. Morris, *Why the West Rules – For Now*, 2010, p. 245. <<

[3] Herodoto, 3.80-82. <<

[4] J. Ober, *The Rise and Fall of Classical Greece*, 2015, pp. 101-105. <<

[1] Diodoro Sículo, 4.19.3. <<

[2] Apiano, *Historia romana Libro 7: La guerra anibálica*, 1.4. <<

[3] Polibio, 3.39.12. <<

[4] Livio, 21.30. <<

[5] Aunque fuentes literarias posteriores citan un monumento erigido en honor de Aníbal en el sur de Italia en el que se hace una lista de sus logros (incluido el número de soldados que llevó consigo a través de los Alpes); cf. Livio, 28.46.16. <<

[6] Polibio, 3.20.5. <<

[7] Polibio, 3.48.12. <<

[8] Polibio, 1.1.5. <<

[9] «La causa principal del éxito o de lo contrario en todas las cuestiones es la forma de la constitución del estado: partiendo de aquí, como si fuera la boca de una fuente, se originan no solo todos los designios y planes de acción, sino que alcanzan su consumación»: Polibio, 6,2,910. Para la constitución de Roma en su mejor momento bajo condiciones de tensión: Polibio, 6.18.2. Para la capacidad de Roma de gestionar muchos suministros: Polibio, 6.50.6. Seager ha afirmado recientemente que Polibio omite deliberadamente el análisis de algunos elementos de la constitución romana para fortalecer su argumento sobre el equilibrio: R. Seager, «Polybius' Distortions of the Roman Constitution: a simpl(istic) explanation», en G. Gibson y T. Harrison, *Polybius and His Worlds: Essays in honour of F. Walbank*, 2013, pp. 247-256. La idea de la constitución equilibrada aparece con mayor fuerza en Estrabón, que escribió en el siglo I a.C., que afirmaba que la ubicación geográfica de Roma en el centro del Mediterráneo y su control de recursos naturales (y tropas aliadas) le facilitó el control del Mediterráneo: Estrabón, 6.4.1. <<

[10] Polibio, 6.11.2. <<

[11] Polibio, 9.24.6-7. <<

[12] Livio dice que los ingenieros de Aníbal talaron árboles y les prendieron fuego para recalentar las rocas previamente empapadas en vinagre, lo que hacía que fueran más fáciles de romper: Livio, 21.37.2-3. Pero esta historia es dudosa, al menos por la escasez de madera que se puede conseguir en las cimas de los Alpes. <<

[13] En el siglo XVIII se encontró un esqueleto completo de un elefante en uno de los pasos de montaña más altos de los Alpes; pero resulta imposible saber si era uno de los elefantes de Aníbal que sucumbió por el frío en estos desgraciados días de espera: C. Torr, *Hannibal Crosses the Alps*, 1925, p. 28. <<

[14] Polibio, 3.60.6. <<

[15] Polibio, 3.56.4. <<

[1] Cornelio Nepote, *Aníbal,* 13. (Nepote escribió una serie de biografías de los comandantes militares más eminentes de la historia mediterránea.) <<

[2] Diodoro Sículo, 25.10.4. <<

[3] Cornelio Nepote, *Aníbal,* 1.2-6; Polibio, 3.11; Livio, 21.14. <<

[4] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables,* 9.3 ext. 2. <<

[5] Virgilio, *Eneida,* 1.621, 729; Silio Itálico, *Púnica,* 1-71-77. <<

[6] De hecho, recientemente Erskine ha afirmado que los estudios de Polibio han tenido la tendencia a infravalorar la importancia que atribuye Polibio a la formación del ejército de Roma en sus éxitos: A. Erskine, «How to Rule the World: Polybius Book 6 reconsidered», en B. Gibson y T. Harrison, *Polybius and His World: Essays in honour of F. Walbank,* 2013, pp. 232-247. <<

[7] Polibio, 6.52. <<

[8] Polibio, 6.51. <<

[9] Polibio, 6.56. Erskine ha subrayado la eficiencia del sistema romano como un elemento esencial de su éxito, y su voluntad de subordinar al individuo a las necesidades del conjunto: A. Erskine, «How to Rule the World: Plybius Book 6 reconsidered», en B. Gibson y T. Harrison, *Polybius and his World: Essays in honour of F. Walbank,* 2013, pp. 232-247. <<

[10] Arriano, *Anábasis,* 1.17; P. Rhodes y R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions,* 2003, n.º 84; *Sylloge inscriptionum graecarum,* 3.ª ed., p. 284. <<

[11] M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest,* 2006, n.º 55. <<

[12] S. Burstein, *The Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Deaths of Kleopatra VII,* 1985, n.º 16.11.4; 22.8; Carlsson, *Helle-*

nistic Democracies: freedom, independence and political procedure in some east Greek city-states, 2010. <<

[13] Polibio, 2.38.7. <<

[14] Para el debate: F. Walbank, *Philip V of Macedon*, 1967, p. 18. <<

[15] Se dice que una copia de la carta fue encontrada en el siglo I a.C. por el emperador Claudio en los archivos romanos: Suetonio, *Vida de Claudio*, 25.3. Para un estudio sobre la fecha: J. D. Grainger, *The Roman Wars of Antiochus the Great*, 2002, p. 11. <<

[16] A. Toynbee, *Between Oxus and Jumna*, 1961, p. 2. <<

[17] Cf. B. Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean: the birth of Eurasia*, 2015, pp. 160-164 (asirios), 204-212 (persas). <<

[18] Cf. B. Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean: the birth of Eurasia*, 2015, pp. 218-220; L. Martinez-Sève, «The Spatial Organisation of Ai Khanoum, a Greek City in Afghanistan», *American Journal of Archaeology*, 2014 (118), pp. 267-283. <<

[19] Cf. Texto y traducción en p. 274 n. 39 en L. Martinez-Sève, «The Spatial Organisation of Ai Khanoum, a Greek City in Afghanistan», *American Journal of Archaeology*, 2014 (118), pp. 267-283. <<

[20] *Analectas*, 2.4. <<

[21] Plutarco, *Vida de Alejandro*, 62.9. <<

[22] Arriano, *Anábasis*, 5.6. <<

[23] Véase en especial las primeras crónicas de Sri Lanka, el *Dipavamsa* y el *Mahavamsa*. Para un análisis: I. Habib y V. Jha, *Mauryan India*, 2004, p. 20; U. Singh, *A History of Ancient and Medieval India*, 2008, p. 331. <<

[24] N Khilnani, *Panorama of Indian Diplomacy*, 1981, p. 8. Cf. Edicto en roca 13 (*texto Shahbazgrahi*). Para una traducción re-

ciente: V. Singh (ed.), *Indian Society: Ancient to Modern, Vol. 1*, 2006, pp. 201-225. <<

[25] Edicto en roca 7 (sección 7); cf. V. Singh (ed.), *Indian Society: Ancient to Modern, Vol. 1*, 2006, pp. 201-225. <<

[26] Cf. A. Sen, «Democracy as a Universal Value», *Journal of Democracy*, 1999 (10.3), pp. 3-17. <<

[27] H. Raychaudhuri, *Political History of Ancient India*, 1923, p. 348. Aunque H. G. Wells comenta en sus *Outline of History* de 1920: «Entre las decenas de miles de nombres de monarcas que coronan las columnas de la historia, su majestad, su gracia y su serenidad y su alteza real y todo lo demás, el nombre de Asoka brilla, y brilla, casi solo, como una estrella». <<

[28] C. Gizewski, «Römische und alte chinesische Geschichte im Vergleich: Zur Möglichkeit eines gemeinsamen Altertumsbegriffs», *Klio*, 1994 (76), pp. 271-302; W. Scheidel, «From the "Great Convergence" to the "First Great Divergence": Roman and Qin-Han state formation and its aftermath», en W. Scheidel (ed.), *Rome and China: comparative perspectives on ancient world empires*, 2009, pp. 11-23. <<

[29] Wu Qi, *Wuzi* (texto sobre estrategia militar), sección 2, «Evaluando al enemigo». <<

[30] Polibio, 2.31.7. <<

[31] Floro, *Epítome de la historia romana*, 1.22.9. <<

[1] Livio, 23.34.1-10. <<

[2] Polibio, 5.104.7-8. <<

[3] Polibio, 5.101.10-102.1. <<

[4] Polibio, 7.9.1-17. <<

[5] Silio Itálico, *Púnica*, 1.60. Cf. Séneca el Joven, *De la ira*, 2.5.4. <<

[6] Cf. Livio, 28.12.3; Dión Casio, fragmento 54. <<

[7] Esto fue así a pesar del hecho de que Aníbal tomó la población y, según Livio, dio órdenes de que no quedase nadie con vida: Livio, 21.14.3. Aunque Plutarco afirma que permitió que la gente se fuera con sus ropas, pero no con sus armas: Plutarco, *Moralia*, 248F. <<

[8] Cf. R. Garland, *Hannibal*, 2010, p. 57. <<

[9] Polibio, 3.33.1-4. <<

[10] Y de la misma manera que se cuenta que en Siwa se dijo a Alejandro Magno que era hijo del mismo dios, así también se dijo más tarde que Aníbal, a punto de partir en su expedición para conquistar Roma, tuvo una visión de un joven enviado por el gran dios cartaginés Baal, que le prometió que le dirigiría hacia la victoria: Livio, 21.22.5-9. Resulta significativo que el nombre de Aníbal signifique literalmente «tocado por Baal». Cf. R. Garland, *Hannibal*, 2010, p. 18. <<

[11] Polibio, 3.62.6-63.14. <<

[12] Polibio, 3.78.1-4. <<

[13] Polibio, 3.71-72. <<

[14] Polibio, 6.52.11. <<

[15] Livio, 22.4.2. <<

[16] Polibio, 2.84.7. <<

[17] S. Hornblower y A. Spawforth (eds.), *Oxford Classical Dictionary*, 2003, p. 286. Polibio eleva las bajas a 48 200 romanos

muertos: Polibio, 3.117.2-4. <<

[18] Cf. R. Garland, *Hannibal*, 2010, p. 87. <<

[19] Livio, 22.49.10. <<

[20] Polibio, 6.18.2. <<

[21] Polibio, 6.55. <<

[22] Polibio, 6.58. <<

[23] Lo que no solo dio tiempo para preparar Roma para un asedio al dictador romano nombrado para enfrentarse a la amenaza de Aníbal, sino que también le permitió reclutar más legiones. Para algunos fue «posiblemente su decisión más importante en la guerra»: D. Hoyos, *Hannibal*, 2008, p. 51. <<

[24] Livio, 23.45.2-4. <<

[25] Polibio, 10.26; Livio, 27.31; Plutarco, *Moralia*, 760A. <<

[26] Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 6. <<

[27] Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 6. <<

[28] Se ha afirmado que el realismo de estos guerreros se debe a la interacción china con las esculturas realistas del mundo griego, traídas a Oriente por Alejandro Magno, aunque por el momento los ejemplos de arte griego solo se pueden seguir en dirección este hasta el desierto de Taklamakán: J. Boardman, *The Greeks in Asia*, 2015, p. 120; B. Cunliffe, *By Steppe, Ocean and Desert: the birth of Eurasia*, 2015, p. 267. <<

[29] Cf. B. Cunliffe, *By Steppe, Ocean and Desert: the birth of Eurasia*, 2015, pp. 269-270. <<

[30] La Estela de Rafia: M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*, 2006, n.º 276. <<

[31] Polibio, 5.58.13. <<

[1] Las cantidades eran enormes: en el siglo I a.C. los Xiongnu recibieron 30 000 rollos de seda y una cantidad similar de materias primas, así como 370 piezas de ropa: P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, p. 10. <<

[2] «Canción del Gran Viento». Para su análisis: V. Mair (ed.), *The Columbia History of Chinese Literature*, 2013, p. 249. <<

[3] Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 110. <<

[4] Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 110. <<

[5] Plutarco, *Vida de Fabio*, 23.1. <<

[6] Livio, 27.51. <<

[7] Polibio, 11.3.6. <<

[8] Diodoro Sículo, 27.9; Livio, 30.20.6. <<

[9] Livio, 30.20.3-4. <<

[10] Polibio, 15.8.14. <<

[11] Polibio, 15.14.7. <<

[12] El geógrafo Estrabón (14.2.5), a finales del siglo I a.C., describía el sistema político de Rodas como: «Los rodios se preocupan por el pueblo llano, aunque no viven bajo una democracia». <<

[13] Polibio, 1.3.3-14; 1.4.11; 4.28.3-4. <<

[14] Livio, 31.6.3-5. <<

[15] Livio, 31.7.8-9, 11-12. <<

[16] Livio, 31.44.2-9; Polibio, 16.25-26. <<

[17] Plutarco, *Vida de Flaminio*, 10.1-6. <<

[18] Polibio, 16.22. <<

[19] Justino, *Epítome (compendio de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo)*, 30.2.8-30.3.4. <<

[20] Polibio, 18.50. <<

[21] Polibio, 18.51. <<

[22] Livio, 33.46.8. <<

[23] Livio, 33.49.5. <<

[24] Livio, 34.60.3-6. <<

[25] Cornelio Nepote, *Aníbal*, 1.2-6. <<

[26] Livio, 34.52.9. <<

[27] Livio, 35.33.8. <<

[28] Polibio, 20.8.1-5. <<

[29] Aulio Gelio, *Noches áticas*, 5.5.5. <<

[30] Apiano, *Historia romana Libro 2: Las guerras sirias*, 4.16-20. <<

[31] Livio, 37.44.1-2. <<

[32] Polibio, 21.438. <<

[33] El geógrafo Estrabón (11.11.1) incluso llega a indicar que los bactrianos extendieron su imperio hacia el este en este periodo «hasta llegar a los seres y los frinios». Los seres eran los habitantes de la zona de Serica: literalmente, «el lugar de donde procede la seda». <<

[34] Juvenal, *Sátiras*, 10.160-162. <<

[35] Livio, 39.51.9. <<

[1] Polibio, 6.43-44. <<

[2] Justino, *Epítome (compendio de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo)*, 41.6. <<

[3] Cf. B. Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean: the birth of Eurasia*, 2015, pp. 233-236. <<

[4] Estrabón, 11.5.11; Justino, *Epítome (compendio de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo)*, 42.2.2. Cf. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1966, pp. 284-286. <<

[5] Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 123. <<

[6] H. Sidky, *The Greek Kingdom of Bactria from Alexander to Eucratides the Great*, 2000, p. 218. <<

[7] Cf. Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 123; P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, p. XV; B. Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean: the birth of Eurasia*, 2015, p. 261. <<

[8] Los funcionarios chinos sostenían que al entregar tanta seda a los Xiongnu iban a suavizar su comportamiento y a hacerlos dependientes de China y con ello fácilmente conquistables: Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 110. <<

[9] Cf. P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, pp. XV-XVI; F. Wood, *The Silk Road: 2000 years in the heart of Asia*, 2004; P. Perdue, «East Asia and Central Eurasia», en J. Bentley (ed.), *The Oxford Handbook of World History*, 2011, pp. 399-417 (404). <<

[10] Sima Qian, *Records of the Grand Historian (Shiji)*, p. 123. <<

[1] Lactancio, *Sobre las muertes de los perseguidores*, 44.9. <<

[2] Yu Huan, *Weilue*, «Los pueblos de Occidente», sección 12, escrito en el siglo III d.C. (citado en *Sanguo Zhi, «Registros de los Tres Reinos»* del siglo V d.C.). <<

[3] Cf. B. Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean: the birth of Eurasia*, 2015, pp. 277-280. <<

[4] J. Boardman, *The Greeks in Asia*, 2015, p. 110. <<

[5] B. Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean: the birth of Eurasia*, 2015, p. 279. <<

[6] J. Boardman, *The Greeks in Asia*, 2015, p. 73. <<

[7] Macedonia se convirtió oficialmente en una provincia romana con un gobernador y una guarnición militar romanas en 147 a.C. <<

[8] Cf. P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, p. 15. <<

[9] Elio Arístides, *A Roma*, 26.101-102. <<

[10] Cf. Josefo, *La guerra judía*, 19.162, 187. <<

[11] Elio Arístides, *A Roma*, 26.60. <<

[12] Panegírico latino 12(9), 2.4; 16.3. <<

[13] Lactancio, *Sobre las muertes de los perseguidores*, 44.7-8. <<

[14] D. Potter, *Constantine the Emperor*, 2013, p. 142. <<

[15] En 321 d.C. un panegirista romano llamado Nazario afirmó que la victoria de Constantino en el puente Milvio fortaleció, sobre todo, el poder y el prestigio del Senado, en gran medida por su repetición de la lucha para fundar la república: Panegírico latino 4 (10), 35.2. <<

[16] Lactancio, *Sobre las muertes de los perseguidores*, 44.4-6. <<

[17] Eusebio, *Vida de Constantino*, 1.28-32. <<

[18] Aunque un panegirista anónimo también atribuyó la victoria de Constantino a una visión divina, pero del dios Apolo, cuando Constantino visitó un santuario en la Galia en 310:

«Porque viste, según creo, oh Constantino, a tu Apolo, acompañado por Victoria, ofreciéndote coronas de laurel, cada una de las cuales trae un portento de 30 años… tú viste, y te reconociste en el favor de él al que se dedican las canciones divinas de los bardos que profetizan este gobierno sobre todo el mundo». Panegírico latino 6 (7), 21.4-5. <<

[19] Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*: cruel y disoluto. *Voltaire, Diccionario filosófico*: oportunista afortunado. Eusebio, *Vida de Constantino*: autoridad celestial. <<

[20] Polibio, 6.56.6. <<

[21] La cuarta religión es, por supuesto, el islam, que, en el siglo IV a.C., aún no había iniciado su camino como una religión mundial. No fue hasta principios del siglo VII d.C. cuando el profeta Mahoma, que se cree que es el último de los profetas legisladores que apareció en la Tierra después de Jesús, Moisés, Abraham, Noé y Adán, creó una sola comunidad musulmana centrada alrededor de Medina y La Meca en Oriente Medio. <<

[22] «Hinduismo» es una palabra relativamente reciente, que se usó por primera vez en 1816-1817, mientras que la palabra «hindú» originalmente designaba al pueblo que vivía alrededor del río Indo. El hinduismo moderno no tiene fundador, ni un canon fijado, ni un sacerdocio organizado, y se caracteriza por una gran variedad de creencias, prácticas, sectas y tradiciones que no siempre se ajustan a las prácticas antiguas. La terminología académica para describir el culto hindú antiguo varía según el periodo: ritualismo védico, *ca*. siglos VIII a VII a.C.; brahmanismo inicial, *ca*. siglos VI a II a.C.; brahmanismo, *ca*. siglo II a.C. a siglo II d.C.; hinduismo clásico, siglos IV a XII d.C. En este texto me refiero colectivamente a estas formas de culto como «hinduismo antiguo». <<

[1] La única prueba de la existencia de Sri Gupta procede de un viajero chino del siglo VII d.C., Yi Ching y su *Biografía de monjes eminentes que fueron al mundo occidental en busca de la ley durante la gran dinastía T'ang (Gaosend Zhuan)*. Yi Ching visitó la India y afirma en el prefacio de su obra que Sri Gupta había apoyado a los seguidores del budismo con la construcción de un templo y establecer unos ingresos para su mantenimiento. Para una traducción al inglés del texto: L. Lahiri, *Chinese Monks in India*, 1995 (para la sección sobre Sri Gupta, véase p. 49). <<

[2] Un título que imita el que, según creemos, adoptaron por primera vez los reyes persas en los siglos VI a IV a.C. <<

[3] Chandragupta I marcó su ascensión estableciendo una nueva cronología. El sistema que escogió solo estaba en uso en la familia Licchavi: R. Mookerji, *The Gupta Empire*, 1947, p. 15. <<

[4] *Rig Veda*, 19.90. <<

[5] Para un análisis: P. Robb, *A History of India*, 2002, p. 29. <<

[6] Sobre el conocimiento de Homero en la India: Dión Crisóstomo, *Discursos*, 53.6-8; T. McEvilley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative studies in Greek and Indian philosophies*, 2002, p. 397. Para un estudio de las posibles influencias también de Oriente en Occidente (de textos indios en la *Eneida* de Virgilio): P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, p. 7. <<

[7] Para un análisis: R. Thapar, *Early India from the origins to CE 1300*, 2002, p. 282; A. K. Narain, «Religious Policy and Toleration in Ancient India with particular reference to the Gupta Age», en B. L. Smith (ed.), *Essays on Gupta Culture*, 1983, pp. 17-52: M. Brannigan, *Striking a Balance: a primer in traoditional Asian values*, 2010. <<

[8] La imagen que surge de los poderosos y altamente distinguidos *brahmanes* procede en buena medida de la literatura *dharma* sástrica del siglo I d.C., que posiblemente tenía la inten-

ción de distanciar las concepciones de la religión, el orden religioso y el personal religioso *brahmán* del budista (y del jainista). En esencia la imagen del *brahmán* se volvió más severa y diferenciada a causa de la amenaza que representaban las concepciones alternativas de la comunidad religiosa. <<

[9] Los tesoros de monedas romanas encontrados en los puertos indios atestiguan el volumen creciente y lucrativo del comercio del que se benefiaba la India en esta época: S. Wolpert, *A New History of India*, 2009, p. 78. <<

[10] Aunque también se ha planteado que los Licchavi eran budistas y por eso no habrían tenido en cuenta la importancia del *varna*: A. Narain, «Religious Policy and Toleration in Ancient India with Particular Reference to the Gupta Age», en B. Smith (ed.), *Essays on Gupta Culture*, 1983, pp. 17-52. <<

[11] Para un análisis: P. Robb, *A History of India*, 2002, p. 40. <<

[12] Eusebio, *Historia de la Iglesia*, 10.5.1-14; Lactancio, *Sobre las muertes de los perseguidores*, 48.2-12. <<

[13] Agustín, *Cartas*, 88.2; Optato, *Contra los donatistas*, 1.22. <<

[14] Cf. L. Kohn, *Daoism and Chinese Culture*, 2001, p. 62; J. Miller, *Daoism: a short introduction*, 2003, p. 22. <<

[15] Los estudiosos hablan a menudo de «prototaoísmo» en el periodo anterior al siglo II a.C., porque no fue hasta entonces cuando cristalizaron los movimientos taoístas formales (por ejemplo, la Vía de la Gran Paz, la Vía de la Unidad Ortodoxa), que siguieron evolucionando a través del contacto con budismo y confucianismo, así como a través del contacto con las actitudes religiosas chinas tradicionales, hasta el siglo XV d.C., cuando el ritual taoísta fue clasificado en tres formas (por Lu Xiujing), que crearon la base para la influencia taoísta en la vida religiosa china: J. Miller, *Daoism: a short introduction*, 2003, pp.

7-10; L. Kohn, *Daoism and Chinese Culture*, 2001, pp. 30, 43-44. <<

[16] En especial con la publicación del *Daodejing* de Laozi, con comentarios en el siglo III d.C. (de Wang Bi), así como los comentarios sobre el crucial *Zhuangzi* (que recibe el nombre de su autor) y el texto *Neige*, que forman los tres textos principales del prototaoísmo. Esto se completó en el siglo II d.C. con la creación de movimientos religiosos taoístas formales (la Vía de la Gran Paz, la Vía de la Unidad Ortodoxa), así como con la interacción continuada y el desarrollo junto con los nuevos procedimientos de gobierno emergentes bajo los Han: J. Miller, *Daoism: a short introduction*, 2003; L. Kohn, *Daoism and Chinese Culture*, 2001. <<

[17] Las «cinco» virtudes confucianas —humanidad, diligencia, observancia del ritual, sabiduría y buena fe—, por ejemplo, no se recogen en las *Analectas* como un conjunto. Se trata de una categorización posterior por parte de intelectuales chinos, que querían cinco virtudes para equipararlas a los cinco elementos, los cinco textos canónicos, etc.: R. Dawson, *Confucius*, 1981, p. 51. <<

[18] Cf. Y. Kumar, *A History of Sino-Indian relations 1st century CE7th century CE*, 2005, p. 34. <<

[19] El hinduismo antiguo se estaba extendiendo durante este periodo hacia el sudeste de Asia, principalmente como consecuencia de la emigración *brahmán*. <<

[20] Cf. M. Wangu, *Buddhism*, 2006, p. 70. <<

[21] Para un análisis: E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, 1959, pp. 19-20. <<

[22] Para un análisis: E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, 1959, p. 20. <<

[23] Wei Shu, *Wei Shu*, 111.1a; cf. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, 1959, p. 22. <<

[24] *Libro del Han Tardío (Hou Han Shou)*, 12.5a (un documento del siglo V d.C. que abarca la historia de la dinastía Han, 6-138 d.C.). <<

[25] Zhang Heng, *Descripción poética de la capital occidental (Xi-jing Fu)*; cf. E Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, 1959, p. 29. <<

[26] Faxian, *Registro de los reinos budistas (Fuguoji)*, sección 1. <<

[27] Y. Kumar, *A History of Sino-Indian relations 1st century CE-7th century CE*, 2005, p. 79. <<

[28] E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, 1959, p. 52. <<

[29] Lo hizo afirmando que él formaba parte de la dinastía Han, porque los Han habían enviado regularmente princesas reales Han a los jefes Xiongnu en el marco de los sobornos para que no les invadieran los Xiongnu, a partir del siglo III a.C. Al mismo tiempo también afirmaba que era descendiente de Mao-dun, el heroico y sanguinario líder Xiongnu de los siglos III y II a.C.: E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, 1959, pp. 58, 83. <<

[30] *Sogdian Ancient Letters*, n.º 2. <<

[31] Dión Casio, *Historia Romana*, 62, 63.7.1. <<

[32] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 3.60-62. <<

[33] El inicio también es adecuadamente grandilocuente, en el estilo de Herodoto: «Aunque somos pequeños y muy limitados en número, y hemos sido conquistados muchas veces por reinos extranjeros, se han realizado muchos actos de valentía en nuestra tierra, dignos de ser escritos y recordados, pero de los

que hasta ahora nadie se ha ocupado de escribirlos»: Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 1.4. <<

[34] Para un análisis: S. Payaslian, *The History of Armenia from the Origins to the Present*, 2007, p. 34; R. Thomson, *Agathangelos: History of the Armenians translation and commentary*, 1979; R. Thomson, *Moses Khorenatsi: History of the Armenians translation and commentary*, 2006. <<

[35] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 152; Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 1.82. <<

[36] Por ejemplo, R. Thomson, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, 1994, p. 31; R. Thomson, *Agathangelos: History of the Armenians translation and commentary*, 1976, pp. XXXV-XXXVI; B. Zekiyan, «Christianity to Modernity», en E. Herzig y M. Kurkchiyan (eds.), *The Armenians: Past and present in the making of national identity*, 2005, pp. 41-64. De hecho Thomson plantea, al igual que otros historiadores, que este Tirídates colocado en el trono en 298 fue en realidad Tirídates IV y no el III. Para esta discusión: C. Toumanoff, «The Third Century Armenian Arsacids: a chronological and genealogical commentary», *REA*, 1969 (6), pp. 233-281. <<

[37] Agatángelo, *Historia de los armenios*, pp. 777-790. <<

[38] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 35. <<

[39] Judas Tadeo: Fausto, *Historia de los armenios*, 3.1; Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 2.33-34. <<

[40] Tertuliano, *Contra los judíos*, 7. <<

[41] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 35. <<

[42] Trece años (en la sección 122 de la *Historia* de Agatángelo) o quince años (en la sección 211) después del regreso al poder de Tirídates (en 287/288 d.C., según Agatángelo y Moisés). Trece años nos llevan a 300/301 d.C., que es la fecha oficial que celebra en la actualidad la Iglesia armenia (en 2001 Armenia celebró el 1700 aniversario del acontecimiento como el momento

definitorio de la historia armenia), y quince años nos llevan a 302/303 d.C. Cf. Sozomeno, *Historia eclesiástica*, 2.8; V. Neressian (ed.), *Treasures from the Ark: 1700 years of Armenian Christian art*, 2001; D. Lang, *Armenia: Cradle of civilisation*, 1970, p. 158; A. Cassiday y F. Norris, *Cambridge History of Christianity, Vol. 2: Constantine to 600*, 2007, pp. 136-139. <<

[43] Para un análisis: R. Cormack, «Introduction», en V. Nersessian (ed.), *Treasures from the Ark: 1700 years of Armenian Christian art*, 2001, pp. 11-25; N. Garsoian, «The Arsakuni Dynasty: CE 12-[180?]428», en R. G. Hovannisian (ed.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times, Vol. 1: the Dynastic periods from antiquity to the 14th century*, 2004, pp. 63-94; R. Thomson, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, 1994, p. 31; R. Thomson, *Agathangelos: History of the Armenians translation and commentary*, 1976, pp. XXXV-XXXVI, LII; E. Gulbenkian, «The Date of King Trdat's Conversion», *Handes Amsorya: Zeitschrift für armenische philologie*, 1991, pp. 75-87. <<

[44] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 150. <<

[45] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 181. <<

[46] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 198. <<

[47] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 212. <<

[48] Gulbenkian ha sugerido que podría haber sido el resultado del envenenamiento por cornezuelo al comer pan horneado con harina de centeno contaminada: E. Gulbenkian, «The Date of King Trdat's Conversion», *Handes Amsorya: Zeitschrift für armenische philologie*, 1991, pp. 75-87. <<

[49] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 35; R. Bockley, *East Roman Foreign Policy*, 1992, pp. 10-11. <<

[50] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 36. <<

[51] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 35. <<

[1] Agatángelo, en su *Historia de los armenios* del siglo V d.C., afirma que la reunión tuvo lugar en Roma (pp. 874-875), aunque los estudiosos han dudado de la posibilidad física que ambos hombres se encontrasen en Roma en 324 d.C. <<

[2] En el siglo XII se escribió una carta ficticia (la *Carta de Amor y Concordia*) entre Constantino, el papa Silvestre en Roma, el rey Tirídates y Gregorio (o san Gregorio el Iluminador, como era conocido), que supuestamente se había originado en esta reunión: Z. Pogossian, *The Letter of Love and Concord: a revised diplomatic editions with historical and textual comments and English translation*, 2010. <<

[3] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 875. <<

[4] *Carta de Amor y Concordia*, secciones 2-6; cf. Z. Pogossian, *The Letter of Love and Concord: a revised diplomatic edition with historical and textual comments and English translation*, 2010. <<

[5] *Carta de Amor y Concordia*, sección 7. <<

[6] *Carta de Amor y Concordia*, sección 8. <<

[7] *Carta de Amor y Concordia*, secciones 12, 14-15, 16-17. <<

[8] *Carta de Amor y Concordia*, sección 20. <<

[9] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 882. <<

[10] Estrabón, 11.14.16. <<

[11] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 36. <<

[12] Agatángelo, *Historia de los armenios*, pp. 779. 813. <<

[13] Agatángelo, *Historia de los armenios*, pp. 778-779, 786. <<

[14] Agatángelo, *Historia de los armenios*, pp. 809-815. <<

[15] Cf. A. Redgate, *The Armenians*, 1998, p. 107. <<

[16] Agatángelo, *Historia de los armenios*, pp. 814, 840. <<

[17] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 36; G. Bournoutian, *A History of the Armenian People*, 1993, p. 63. <<

[18] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 735. <<

[19] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 837. <<

[20] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 793. <<

[21] Agatángelo, *Historia de los armenios*, pp. 833, 834, 835. <<

[22] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 859. <<

[23] Agatángelo, *Historia de los armenios*, p. 861. <<

[24] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 2.92. <<

[25] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 2.92. <<

[26] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 38. <<

[27] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 2.91. <<

[28] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 3.2. <<

[29] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 3.3. <<

[30] Optato, *Contra los donatistas*, 9. <<

[31] Eusebio, *Vida de Constantino*, 2.60.1. <<

[32] Optato, *Contra los donatistas*, 10. <<

[33] Optato, *Contra los donatistas*, 3.3. <<

[34] Eusebio, *Vida de Constantino*, 2.71.7. <<

[35] Sócrates, *Historia eclesiástica*, 1.6. <<

[36] Sócrates, *Historia eclesiástica*, 1.8. <<

[37] Eusebio, *Vida de Constantino*, 1.44.3. <<

[38] Aurelio Victor (?), *Epítome de los césares*, 41.11-12. <<

[39] Aurelio Victor (?), *Epítome de los césares*, 41.11-12. <<

[40] Inscripción del Pilar de Allahabad: J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Guptas and their successors*, 1888, n.º 1. <<

[41] Pilar de Piedra Eran, líneas 14-16: M. Bannerjee, *A Study of Important Gupta Inscriptions*, 1976, p. 12; J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Guptas and their successors*, 1888, n.º 2. <<

[42] Inscripción del Pilar de Allahabad: J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Guptas and their successors*, 1888, n.º 1. <<

[43] Inscripción Mathura: J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Guptas and their successors*, 1888, n.º 4. <<

[44] El sacrificio del caballo también está presente en el decimocuarto libro de la gran época india, el *Mahabharata* (que estaba muy de moda en esta época). La escena presenta al rey y a los *brahmanes* trabajando juntos (el rey recibe la tierra del *brahmán* a cambio de un pago sacrificial) en el marco de un mundo centrado en Visnú conduciendo el sacrificio del caballo. <<

[45] Inscripción del Pilar de Allahabad: J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Guptas and their successors*, 1888, n.º 1. <<

[46] Cf. R. Mookerji, *The Gupta Empire*, 1947, p. 30. <<

[47] China fue también duramente golpeada por la peste en el periodo 310-322 d.C.: I. Morris, *Why The West Rules – For Now*, 2010, p. 296. <<

[48] Cf. L. Stryk (ed.), *World of the Buddha: An introduction to buddhist literature*, 1968, p. XXXIV. <<

[49] J. Wyatt, *China: Dawn of a golden age 200-750 AD*, 2004, Cat. N.º 44. <<

[50] Muzi, *Tratado para aclarar las dudas* (*Lihuolun*), 26. <<

[51] *Analectas*, 12.11. <<

[52] No obstante, resulta interesante que en la correspondencia que nos ha llegado entre los monjes budistas del siglo IV Hui-Yuan y Kumarajiva en los temas de doctrina no se hace ninguna alusión a textos o filosofías chinas. Parece que fue una técnica estrictamente «hacia fuera» para enseñar a los no budistas: E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the spread*

and adaptation of Buddhism in early medieval China, 1959, p. 12. <<

[53] Esta co-influencia también llevó a la creación de monasterios taoístas en China, siguiendo la tradición budista: J. Miller, *Daoism: a short introduction*, 2003, p. 10. <<

[54] Por ejemplo, J. Wyatt, *China: Dawn of a golden age 200-750 AD*, 2004, Cat. N.º 104. <<

[1] Anónimo, *Vida de Constantino* (*Bibliotheca Hagiographica Graeca* 364). <<

[2] *Inscriptiones Latinae Selectae*, 705. <<

[3] Optato, *Contra los donatistas*, 3.3. <<

[4] Los donatistas no fueron declarados oficialmente heréticos hasta 405 d.C. La última referencia indiscutible a ellos es de 596 d.C., cuando el obispo de Roma exigió medidas más duras para enfrentarse a los donatistas en Numidia. <<

[5] Juliano, *Carta a los atenienses*, 247-279. <<

[6] Esta guerra para expandir el poder romano hacia el este contra los sasánidas también estaba, según se cuenta, en la lista de «pendientes» de Constantino y no fue posible por su enfermedad y muerte en 337 d.C. <<

[7] Juliano, *Himno al rey Helios* (Oración 4), 130C. <<

[8] Sócrates, *Historia eclesiástica*, 3.21. <<

[9] Filostorgio, *Historia eclesiástica*, 7.1c. <<

[10] Libanio, *Discursos*, 30.8-9. <<

[11] San Jerónimo, *Carta a Laeta*, 107.1. <<

[12] Ambrosio tampoco se abstuvo de insultar a la familia imperial: llamó a Helena, la madre de Constantino y descubridora de la Vera Cruz en Jerusalén, una *stabularia*, una criada de taberna: Ambrosio, *Sobre la muerte de Teodosio*, 42. <<

[13] Ambrosio, *Sobre la muerte de Teodosio*, 28. <<

[14] San Agustín, *Confesiones*, 6.9.19. <<

[15] Macario, *Carta canónica a los armenios*. <<

[16] Fausto, *Historia de los armenios*, 3.13. <<

[17] Fausto, *Historia de los armenios*, 3.12. <<

[18] Fausto, *Historia de los armenios*, 3.12. <<

[19] Fausto, *Historia de los armenios*, 3.12. <<

[20] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 3.14. <<

[21] S. Payaslian, *The History of Armenia*, 2007, p. 39; R. Blockley, *East Roman Foreign Policy*, 1992, pp. 11-12. <<

[22] Fausto, *Historia de los armenios*, 3.13. <<

[23] Fausto, *Historia de los armenios*, 3.19. <<

[24] Fausto, *Historia de los armenios*, 4.3. <<

[25] Fausto, *Historia de los armenios*, 4.4. <<

[26] Moisés de Corene, *Historia de los armenios*, 3.20. <<

[27] Fausto, *Historia de los armenios*, 5.24. <<

[28] S. Payaslin, *The History of Armenia*, 2007, pp. 39-40; N. Garsoian, «The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire», en H. Ahrweiler y A. Laiou (eds.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantien Empire*, 1998, p. 54. <<

[29] Inscripción en el Pilar Mehrauli, Nueva Delhi. Cf. M. C. Joshi, S. K. Gupta y S. Goyal (eds.), *King Chandra and the Mehrauli Pillar*, 1989. <<

[30] J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Gupta kings and their successors*, 1888, n.º 3. <<

[31] Aunque probablemente existieron algunos antecedentes previos, por ejemplo los templos Nada en Sonkh, cf. D. Chakrabarti, *India: an archaeological history*, 2009. <<

[32] Inscripción del Pilar de Mathura: J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Gupta kings and their Successors*, 1888, n.º 4. <<

[33] Inscripción de la Piedra Sanchi: J. Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. 3: Inscriptions of the early Gupta kings and their Successors*, 1888, n.º 5. <<

[34] T. Watters, *On Xuanzang's Travels in India, Vol. 2*, 1840-1901, p. 165. <<

[35] El monje budista chino Yi Ching pasó muchos años estudiando en Nalanda en el siglo VII d.C. Junto con su *Biografía de monjes eminentes*, también escribió un relato de sus viajes y de la

universidad: *Un registro de la religión budista: como se practica en la India y en el archipiélago malayo*. Para una traducción al inglés: J. Takakusu, 1966. <<

[36] Es esta renuncia completa a la jerarquía lo que ha llevado a algunos, incluido Amartya Sen, a destacar tendencias democráticas en las creencias de budistas y jainistas en la India a partir de la época de su aparición, el siglo VI a.C., como un contrapunto a la «invención» europea de la democracia en Grecia: A. Sen, «Democracy as a Universal Value», *Journal of Democracy*, 1999 (10.3), pp. 3-17. <<

[37] Faxian, *Registro de los reinos budistas (Fuguoji)*, sección sobre el «Reino Medio»; cf. H. Giles, *The Travels of Faxian (399-414 CE)*, 1956, pp. 20-21. <<

[38] *Biografía de monjes budistas (Gaoseng zhuan)*, 9.385.3.2 (compilada a mediados del siglo VI d.C. por Huijiau, contiene 257 biografías mayores y 243 biografías menores de monjes budistas en China desde principios del siglo VI). Véase también el *Biqiuni zhuan* (*Biografía de monjas budistas*) compilado a principios del siglo VI d.C. <<

[39] *Libro de Jin (Jinshu)*, 64.8b (relato histórico de los Jin desde 265 a 420 d.C.). <<

[40] *Colección de obras apologéticas (Hongming ji)*, 2.8.2.22 (compilada a principios del siglo VI por el monje budista Sengyou y ampliada en el siglo VII por el monje Daoxuan para formar el *Guang Hongming ji*). <<

[41] *Colección de obras apologéticas (Hongming ji)*, 3.17.1.7. <<

[42] *Libro de Jin (Jinshu)*, 64.8a. <<

[43] *Colección de obras apologéticas (Hongming ji)*, 12.81.2.7. <<

[1] Los estudiosos también han destacado las influencias budistas en Occidente: la secta de los *therapeutai* en Alejandría, en Egipto, es muy similar, en creencias doctrinales, a los budistas: P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, p. 27. <<

[2] Cf. J. Boardman, *The Greeks in Asia*, 2015, pp. 170, 186, 217. <<

[3] Eusebio, *Oratio de laudibus Constantini*, 3.6. <<

[4] Eusebio, *Oratio de laudibus Constantini*, 3.6. <<

[5] En el siglo VI d.C., cf. John Malalas, *Chronographia*, Libro 18, para la identificación de la democracia con el gobierno de la muchedumbre. <<

[6] B. Zekiyan, «Christianity to Modernity», en E. Herzig y M. Kurkchiyan (eds.), *The Armenians: Past and present in the making of national identity*, 2005, pp. 41-64. <<

[7] A. Casiday y F. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity, Vol. 2*; 2007, p. 139. <<

[8] Amiano Marcelino, *Historias (Resgestae)*, 31.2. <<

[9] Para un análisis: B. Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean: the birth of Eurasia*, 2015, pp. 335-337. <<

[10] Cf. W. Scheidel, «Comparing ancient worlds: comparative history as comparative advantage», *2012 Proceedings of the International Symposium of Ancient World History in China*, en preparación. <<

[1] Livio, 9.17-19. <<

[2] L. Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: the essentials*, 2010, pp. 178-179. <<

[3] A. Jin, *Confucius: a life of thought and politics*, 2007, p. 11. <<

[4] Cf. L. Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: the essentials*, 2010, pp. 184-193; L. Shihlien Hsü, *The Political Philosophy of Confucianism*, 1975, pp. 175-197. <<

[5] Cf. M. Puett, «Ghosts, Gods and the Coming Apocalypse», en W. Scheidel (ed.), *State Power in Ancient China and Rome*, 2015, pp. 230259; P. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, p. 28. <<

[6] Cf. Frankopan, *The Silk Roads*, 2015, p. 44. <<

[7] La idea de que el pasado es algo muerto y por ello objeto de un «análisis histórico de laboratorio» no apareció hasta el siglo XVIII; cf. Z. Schiffman, *The Birth of the Past*, 2011; M. De Certeau, *The Writing of History*, 1988. <<

[8] Cf. M. Puett, «Classical Chinese Historical Thought», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 34-46. <<

[9] Cf. M. Puett, «Classical Chinese Historical Thought», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 34-46. <<

[10] F. Cox Jensen, «The Legacy of Greece and Rome», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 139-152. <<

[11] D. Woolf, *A Global History of History*, 2011, p. 53. <<

[12] Cf. G. Lloyd, *The Ambitions of Curiosity: Understanding the world in ancient Greece and China*, 2002, pp. 18-19. <<

[13] Este sentido de la historia que pretende ofrecer advertencias y ejemplos de buen (y mal) comportamiento a los gobernantes contemporáneos está presente, por supuesto, en la his-

toria de numerosas sociedades, por ejemplo, el prefacio de Livio a *Ab Urbe Condita*. <<

[14] Cf. J. Tanner, «Ancient Greece, Early China: Sino-Hellenic studies and comparative approaches to the Classical world: a review article», *Journal of Hellenic Studies*, 2009 (129), pp. 9-109; F. Mutschler y A. Mittag (eds.), *Conceiving the Empire: Rome and China compared*, 2008. <<

[15] Aunque seguían teniendo la necesidad de impresionar y persuadir a su audiencia, así como de tener cuidado de a quién criticaban: G. Lloyd, *The Ambitions of Curiosity: Understanding the world in ancient Greece and China*, 2002, pp. 18-19. <<

[16] Cf. «el estante vacío» de la historia india: R. Salomon, «Ancient India: peace within and war without», en K, Raaflaub (ed.), *War and Peace in the Ancient World*, 2007, pp. 53-65. <<

[17] Cf. R. Thapar, «History as a way of remembering the past: Early India», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 21-33. La ausencia de dichas tradiciones se adscribe a la ausencia de la misma coherencia de la comunidad política y de la organización jerárquica que encontramos, por ejemplo, en Roma o China, junto con la multitud de grupos étnicos y lenguas así como de tradiciones religiosas: D. Woolf, *A Global History of History*, 2015, p. 65. <<

[18] Cf. I. Harris, «Buddhist Worlds», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 6377, y M. Puett, «Classical Chinese Historical Thought», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 34-46. <<

[19] Estos ciclos de tiempo cósmico (en lugar de dinástico) más largos también se pusieron de moda en la historia china en el periodo final de la dinastía Han, justo cuando el budismo empezaba a ser más conocido en China: M. Puett, «Classical

Chinese Historical Thought», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 34-46. <<

[20] I. Harris, «Buddhist Worlds», en P. Duara, V. Murthy y A. Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, 2012, pp. 63-77. <<

[21] El uso de Atenas como ejemplo para fustigar a las democracias modernas: por ejemplo, L. J. Salmons II, *What's Wrong with Democracy?: from Athenian practice to American worship*, 2004: E. Sagan, *The Honey and the Hemlock: Democracy and paranoia in ancient Athens and Modern America*, 1991. Cf. P. Cartledge, «Democracy, origins of: contributions to a debate», en K. Raaflaub, J. Ober y R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, 2007, pp. 155-169; M. Hansen, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and Its Importance for Modern Democracy*, 2005; R. Dahl, *On Democracy*, 1998. <<

[22] Sir Walter Raleigh, *The History of the World, Vols. 1-2*, 1614. <<

[23] Divergencia en los siglos V y VI d.C. entre Oriente y Occidente: la «Primera» divergencia: W. Scheidel, «From the "Great Convergence" to the "First Great Divergence": Roman and Qin-Han state formation and its aftermath», en W. Scheidel (ed.), *Rome and China: Comparative perspectives on ancient world empires*, 2009, pp. 11-23. La «Segunda» Gran Divergencia en el siglo XVIII: K. Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe and the making of the modern world*, 2000; I. Morris, *The Measure of Civilisation: how social development decides the fate of nations*, 2013. <<

Índice de contenido

Nota sobre transliteración
Introducción
Primera parte. La política en una era axial
Cronología
Introducción
1. La democracia ateniense y el deseo de un poder popular
2. Roma, la república y la perfección del gobierno
3. China, Confucio y la búsqueda del gobernante justo
Coda
Segunda parte. La guerra y un mundo en cambio
Cronología
Introducción
4. Surge una nueva generación
5. Estableciendo conexiones
6. Imperios en Oriente y Occidente
Coda
Tercera parte. Cambio religioso en un mundo conectado
Cronología
Introducción
7. Las innovaciones religiosas desde dentro y desde fuera
8. Imponiendo, mezclando y moldeando las religiones
9. Religión y gobierno
Coda
Conclusión
Agradecimientos

Bibliografía seleccionada
Sobre el autor
Notas

ÍNDICE

Los mundos clásicos 2
Nota sobre transliteración 6
Introducción 7
Primera parte. La política en una era axial 21
Cronología 22
Introducción 25
1. La democracia ateniense y el deseo de un poder popular 31
2. Roma, la república y la perfección del gobierno 63
3. China, Confucio y la búsqueda del gobernante justo 95
Coda 130
Segunda parte. La guerra y un mundo en cambio 136
Cronología 137
Introducción 140
4. Surge una nueva generación 152
5. Estableciendo conexiones 182
6. Imperios en Oriente y Occidente 225
Coda 268
Tercera parte. Cambio religioso en un mundo conectado 276
Cronología 277
Introducción 281
7. Las innovaciones religiosas desde dentro y desde fuera 296
8. Imponiendo, mezclando y moldeando las religiones 341

9. Religión y gobierno 389
Coda 433
Conclusión 442
Agradecimientos 458
Bibliografía seleccionada 460
Sobre el autor 470
Notas 471